E I 1937 Torino Prof. J. Krajserkraft 50 Via Mazzini

MAESTRI DEL PENSIERO

Lascito Prof. Krauterkraft

GIOVANNI SEMPRINI

Coll. 275-5

PLATONE

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

507151

EDIZIONI ATHENA

1926

MILANO - Via Vigentina, 7-9

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Unione Tipografica - Milano

A

BALBINO GIULIANO

CON MEMORE AFFETTO

DEDICO

I. — VITA DI PLATONE

SOMMARIO: 1. Primi studi di Platone nell'Atene dei tempi di Alcibiade. — Come Platone pose nel dialogo il programma della sua vita. — 3. L'azione esercitata da Socrate su Platone e sulle sue dottrine. — Platone inizia i suoi grandi viaggi, soffermandosi specialmente in Egitto. — 5. Primo viaggio nella Magna Grecia: i circoli politici pitagorici e rapporti di Platone con Dionigi, Tiranno di Siracusa. — 6. Fondazione dell'Accademia e i suoi principali esponenti. — 8. Secondo e terzo viaggio in Sicilia. Morte di Platone. — 8. Il carattere di Platone. — 9. L'opera del maestro in seno all'Accademia.

L'anno stesso in cui si spegneva il sommo reggitore dello stato ateniese Pericle, e cioè il 427 prima di Cristo, nasceva da Aristone e da Perittione, discendenti di nobili famiglie, Aristocle, soprannominato poi, per la maestosa persona, Platone.

Era questo il tempo in cui Atene splendeva più di qualsiasi altra città dell'Ellade per la potenza politica, il rigoglio della vita economica, l'impulso della poesia, dell'arte, della scienza. Conscia della sua forza e del suo prestigio Atene si era gettata a capo fitto nella guerra del Peloponneso, che, come tutte le guerre nate dall'ambizione e dall'orgoglio, non fanno che affrettare, dietro un larvato equilibrio, la decadenza. E Atene, dopo aver perduto nella guerra fratricida uomini e ricchezze, non solo non riuscì ad ottenere l'agognata egemonia, ma dovette consegnare a Sparta quasi tutta la flotta, abbattere le fortezze, rinunciare a tutte le conquiste fuori dell'Attica, accettare il governo di trenta cittadini, detto dei trenta tiranni, imposti le da Lisandro, il vittorioso generale spartano. Durante questa lunga lotta che doveva abbattere la potenza

politica e militare della sua patria, si compì l'educazione fisica e spirituale di Platone. Nulla si sa di preciso dei suoi primi studi, che dovettero essere quelli che erano impartiti ai giovani del suo rango sociale: le arti del disegno, la pittura, la poesia e la musica. Di quest'ultima la tradizione ci ha conservato i nomi dei maestri di Platone, Dracone e Metello. Lo studio di Omero e dei grandi tragici stimolò il suo estro poetico e si provò nel genere ditirambico, epico ed epigrammatico; ma accortosi che quella non era la sua vocazione, decise di abbandonare le muse e di votarsi tutto alla filosofia. A questo genere di studii era stato indotto, oltre che dalla sua indole portata per tempo alla speculazione, dalla riflessione sulle condizioni politiche in mezzo alle quali era costretto a vivere. L'imperialismo demagogico, mentre esercitava un governo tirannico sulle città soggette o alleate di Atene, spingendole dalla parte avversaria nel momento del conflitto, era riuscito a imporre quelle guerre di conquista, come la spedizione di Sicilia, per le quali, non avendo forze e virtù sufficienti, Atene fu condotta sull'orlo della rovina. Uno degli uomini più rappresentativi della democrazia ateniese era Alcibiade, il genio fatale e funesto della sua patria, nella cui persona parevano rispecchiarsi tutte le qualità intellettualmente perfette, moralmente difettose della razza ateniese. Alcibiade, più ambizioso che valoroso, più intelligente che onesto, più propenso ad assecondare l'interesse personale che ad agire per il bene della collettività; che, pur di trar vendetta dall'accusa di sacrilegio da parte de' suoi avversari politici, non ebbe scrupolo di mettersi dalla parte dei nemici, gli Spartani, per rivolgere le armi contro i propri concittadini, è proprio il più tipico rappresentante del secolo che aveva assunto per divisa il motto: l'uomo è la misura di tutte le cose. Eppure Alcibiade, nonostante i suoi difetti e i gravi mali che aveva causato alla patria, affascinava i contemporanei e ogni volta che si atteggiò a figliuol prodigo, trovò sempre pronti il perdono e la benevolenza presso i suoi concittadini. Egli è che tutti gli Ateniesi ritrovavano in lui una parte di sè stessi: la demagogia, l'audacia che non conosce freni, l'aristocrazia, il disprezzo per tutto ciò

che è mediocre e incivile. Ma Alcibiade aveva poi in sommo grado una qualità che era il segreto della sua potenza, la giovinezza efebea. Ecco perchè persino Socrate, bruciò dinanzi all'immagine di Alcibiade, reso giusto di apollinea bellezza, tutto ciò che vi era di bizzarro, di capriccioso, d'insolente nel focoso puledro ch'egli tentò di domare.

2. È senza dubbio una pagina autobiografica quella in cui Platone ritrae Alcibiade, quasi ventenne fremente di passione e di ambizione politica, in atto di accostarsi con « mansuetudine e dolcezza » a colui che, lungi dal compiacerlo in ogni capriccio, come gl'innumerevoli suoi corteggiatori, gli è rimasto al fianco in raccolto silenzio, più ansioso d'ascoltare le confidenze dell'animo turbato che di esacerbarne con futili domande l'intimo tormento. Alcibiade ha tale fiducia in sè che non gli pare abbastanza uguagliare la gloria di Pericle, nè dominare sugli Ateniesi soltanto, ma sogna di misurarsi coi due antagonisti più formidabili della potenza ateniese, gli Spartani e i Persiani. E contro costoro vuole appunto Socrate che egli appunti le sue forze. È vero che Alcibiade non ha la nobiltà di origine e le immense ricchezze di quei re (« e le ricchezze degli Spartani come sono grandi in confronto delle ricchezze dei Greci, così anche nulla sono in confronto delle ricchezze persiane e di quelle del loro re ») ma egli possiede, se vuole, ciò che sovrasta ogni segno nobiliare, ogni ricchezza, l'arte di conoscere sè stesso. In ciò sta la vera saggezza, la capacità di comandare agli altri. Se Alcibide vorrà contendere con Artaserse, dato che non lo può per l'origine e per le ricchezze, dovrà fidare nella disciplina e nella sapienza. « Poichè solo queste doti sono degne d'importanza fra i Greci. Ma tosto che sapesse che questo Alcibiade fa i suoi disegni senza aver nemmeno compiuto i 20 anni, e che poi è del tutto incolto, e oltre a ciò, che mentre il suo amatore gli dice che è necessario istruirsi, curar sè stessi, ben meditare, prima di muovere a contendere col re, egli replica di no e sostiene di esserne capace così com'è, io credo che ella si meraviglierebbe e domanderebbe : che cosa è dunque in cui fida que-

sto giovincello? Se noi le rispondessimo che fida nella bellezza e nella statura, nella schiatta, nella ricchezza, nel temperamento, ella potrebbe credere, o Alcibiade, che noi delirassimo, solo che guardassimo all'enorme quantità di tali pregi presso i suoi. Ma, o fortunato, ubbidisci a me e al precetto di Delfo e riconosci te stesso, chè questi sono i nostri avversari, non quelli che tu credi; e a nessuno di essi noi potremmo mai riuscire superiori se non con accurata preparazione. E se in ciò sarai trascurato, anche di gloria avrai difetto fra i Greci e i Barbari, della quale mi sembri tanto desideroso come nessuno di nessun'altra cosa ». In tali termini Platone si poneva il programma della sua vita in mezzo alle tendenze opposte e non poco disordinate del suo tempo. Platone era giunto a quell'età in cui molto possono sull'individuo le seduzioni della ricchezza, della nobiltà della propria origine, dell'avvenenza e del decoro della persona, ma per sua ventura egli trovò sul suo cammino colui che doveva dare un'impronta decisiva alla sua vita, Socrate.

3. — È un fatto interessantissimo quello che si nota nella vita dei grandi uomini: una voce amica o arcana ha, ad un dato momento dell'esistenza, determinato il loro destino. Sia che questa voce si esprimesse per bocca di una persona reale come appunto Socrate a riguardo di Platone, sia che si rivelasse come il comando di una volontà trascendente, come avvenne a Paolo e ad Agostino, non possiamo non riconoscere in ciò qualche cosa di più di una fortuita coincidenza fra lo svolgimento spirituale della personalità storica di questi grandi uomini e il carattere trascendentale della loro speculazione.

I rapporti che andarono legando vie più l'anima di Platone a quella di Socrate non poterono essere infranti con la morte tragica del maestro. Rapporti di discepolato prima, quali potevano intercorrere tra colui che, come Platone, desiderando una guida nelle sue ricerche, si sentiva incline ad abbandonarsi con fiducia a chi sapeva opporsi, con tanta sicurezza e serenità insieme, alle spavalde argomentazioni dei sofisti. Ma in Socrate c'era qualche cosa di più di quanto possa dare un maestro: dai grandi

occhi un po' sporgenti in fuori, balenava talora una luce che pareva aprire i profondi recessi dell'anima: dalla fronte larga di quel piccolo uomo pulsava un cervello, meraviglioso strumento dei più elevati pensieri: da tutta la sua persona doveva emanare quel fascino che hanno soltanto le anime superiori. Un uomo che non ha lasciato nessuno scritto, nè memoria diretta di sè, eppure è riuscito a sopravvivere come una delle più grandi figure della storia, doveva bene possedere qualche cosa di superiore alla comune degli uomini, qualche cosa che sorpassa il semplice contenuto della parola scritta, e che nessuna parola, nessun libro riusciranno mai a contenere e a tramandare in tutta la sua interezza. Certo che noi se conosciamo il pensiero di Socrate, più che a Senofonte lo dobbiamo a Platone, che ne ha idealizzata la persona; ma noi non sappiamo ciò che ne sarebbe stato di Platone se egli non si fosse incontrato con Socrate e non avesse appreso dal suo contatto quotidiano quell'abito mentale per cui lo spirito si arrovella alla conquista faticosa di quell'unico tesoro che rende degna la vita, la verità. Nei dieci anni che, secondo la tradizione, Platone appartenne al circolo socratico, i legami fra discepolo e maestro andarono facendosi sempre più intimi, sempre più affettuosi, sino a scomparire, quasi, anche quella minima distanza che a causa dell'età poteva rivelarsi. Nessun episodio serve meglio a caratterizzare quest'amicizia fra Socrate e Platone di quello conservatoci nella biografia scritta da Pausania. Ivi si dice che Socrate vide una volta in sogno un piccolo cigno spiccare il volo dall'altare dell'amore e posarsi sul suo petto: poi divenuto grande spiegò le ali nelle alte regioni, dilettando col suo canto armonioso l'orecchio degli uomini e degli dei. All'indomani Socrate, vedendo arrivare Platone lo riconobbe per l'oggetto del suo sogno. Se è vero, sopratutto nel campo del pensiero speculativo, che ogni filosofo, come ogni indirizzo di pensiero, è legato intimamente a quello precedente, in nessun filosofo, forse, questo legame appare così strettamente connesso come nel caso di Platone e di Socrate. La figura di quest'ultimo domina, non solo per le idee ma per i caratteri estrinseci della vita, della persona fisica, i dialoghi platonici, sì che questi

perderebbero la loro bellezza, la loro stessa ragion d'essere se venisse tolta la figura del maestro. E non solo i dialoghi propriamente detti socratici, ma anche quelli che si fanno appartenere ad altri cicli, sono dominati, pervasi dallo spirito di Socrate. È forse questa anche la ragione per la quale non ci sembra facile stabilire la dottrina propria del maestro, nè sapere dove precisamente incominci il pensiero originale di Platone. Nella trilogia, in cui non sappiamo se più ammirare il filosofo o l'artista: l'*Apologia*, il *Critone*, il *Fedone*, noi ascoltiamo con commozione dalla bocca del morituro maestro la musica di una dottrina trasfigurata dai bagliori crepuscolari dell'oltre vita.

4. — Dopo la morte di Socrate, dovuta come si sa a un movente politico, la scuola si disperse e molti ripararono a Megara presso Euclide. Il governo popolare, succeduto alla breve tirannia dei trenta, rese l'aria irrespirabile a tutti coloro che avevano espresso simpatie per un regime aristocratico, e Platone fu costretto, del pari, a varcare i confini della città natale e a riparare a Megara (399). Da questo momento s'inizia un periodo di notevole importanza per la vita del filosofo, quello dei grandi viaggi, che esercitarono molta efficacia su di lui e contribuirono ad allargare la cerchia delle sue cognizioni. Da Megara, infatti, sembra che egli si sia recato nell'Africa settentrionale, a Cirene, detta, per la fertilità dei suoi dintorni, l'orto delle Esperidi; in questa città conobbe il celebre matematico Teodoro, che l'invogliò agli studi, a cui si è sempre sentito attratto, e cioè quelli matematici. Passato in Egitto, quivi soggiornò più a lungo nella dimora di Eudosso, uno dei matematici più famosi del suo tempo, che lo iniziò nei segreti della misteriosa civiltà egiziana. In compagnia di Eudosso percorse l'Egitto per ogni verso, bramoso di abboccarsi con tutti coloro che, come i sacerdoti, detenevano le chiavi della sapienza egiziana, ma più ancora per conoscere gli usi e le costumanze caratteristiche di quell'antichissimo popolo.

Sul viaggio di Platone in Egitto si fecero parecchie induzioni e fiorirono non poche leggende. Plutarco nel suo scritto *De Iside et Osiride* e gli Alessandrini hanno lavo-

rato più d'immaginazione che di senso critico quando hanno tentato di provare una derivazione di molta parte della speculazione platonica dalla sapienza degli Egizii: nè alcun argomento serio milita a favore dei Padri della Chiesa, come Clemente, Eusebio, S. Cirillo, Teodoreto, S. Ambrogio, S. Agostino, i quali dichiarano che Platone, durante il suo soggiorno in Egitto conobbe la Sacra Scrittura. Ora, in varii passi delle sue opere, in cui è accennato al viaggio in Egitto, Platone parla sì con grande ammirazione del sapere degli Egizi e loda la stabilità delle loro istituzioni, la grandiosità delle loro opere d'arte; ma non accenna ai prodotti scientifici di quel popolo, che era apparso ai suoi occhi più inclinato allo spirito pratico e commerciale che a quello scientifico e speculativo.

5. — Alcuni, dalla divisione delle classi sociali che Platone fa nella *Repubblica*, hanno creduto di poter inferire che tale idea egli la derivasse dalle caste in cui si divideva la popolazione egiziana. Ben più che l'Egitto influì sullo sviluppo del pensiero platonico il viaggio ch'egli fece, dopo una breve permanenza in patria, nel centro, allora fiorente del mondo ellenico occidentale, in Siracusa. Il nostro filosofo fu indotto ad intraprendere questo viaggio non solo dall'ancora instabile situazione politica di Atene, sempre dominata dai più abbietti esponenti della democrazia e continuamente turbata da sollevazioni e da disordini popolari, ma anche dal desiderio di conoscere più da vicino i più celebri cultori della scuola pitagorica. Di questi Filolao era certamente quegli che andava per la maggiore al tempo in cui Platone strinse rapporti coi vari circoli pitagorici della Magna Grecia. Si può dire che in ogni città di questa regione la setta pitagorica rappresentasse uno degli aspetti più interessanti e influenti della vita politica. Fin dal sesto secolo in cui si organizzò in una vera e propria lega politica, il pitagorismo si era affermato, oltre che per il suo contenuto filosofico e scientifico, per il carattere aristocratico, nonostante un certo colorito comunistico, delle sue idealità sociali. Il pitagorismo accoglieva nel suo seno uomini di tutte le gradazioni e di tutte le levature, poichè, grazie al suo esoterismo, tutti gli affigliati potevano rag-

giungere, se ne avevano le forze, i più alti gradi dove le supreme verità erano trasmesse *per verba*. Coloro che non avevano attitudini speculative si appagavano del contenuto puramente politico e del tutto esteriore della lega, e questi erano la maggioranza nelle città greche dell'Italia e della Sicilia ed uno di costoro era anche Dione il cognato di Dionigi, tiranno di Siracusa.

Platone potè conoscere per il tramite di circoli pitagorici, Dione, che era il capo del partito aristocratico della città e per mezzo suo cercò d'influire sull'animo del tiranno nella speranza di poter realizzare il sogno di ardite riforme. Rimarrà sempre un mistero il sapere come mai Dionigi, che pure era uno spirito illuminato e protettore di filosofi e di poeti, facesse consegnare all'ambasciatore spartano come prigioniero di guerra Platone che solo per intercessione di un amico, il filosofo cirenaico Anniceri, fu liberato dal pericolo di essere venduto come schiavo. Forse la causa risiede nel fatto che il nostro filosofo, illudendosi di poter influire con le sue idee di rinnovamento sociale sull'animo del tiranno, che per l'energia gli era apparso come l'ideale del principe saggio, si era forse troppo compromesso col partito aristocratico, il cui prevalere avrebbe spezzato quell'equilibrio fra i vari partiti che appunto era il segreto della fortuna politica di Dionigi.

L'avventura siciliana terminata fortunatamente senza gravi conseguenze per il filosofo, se ebbe un effeto fu precisamente quello di allontanare dall'animo suo ogni proposito pratico d'immediata attuazione dei suoi ideali di riforma e di renderlo più guardingo nei suoi rapporti cogli uomini. Il viaggio in Sicilia servì anche a metterlo a contatto con le scuole pitagorica ed eleatica, dalle cui dottrine risentì un'influenza profonda e duratura.

6. — Platone aveva quarant'anni quando fondò in Atene quella scuola filosofica, che, col glorioso nome di Accademia, doveva perpetuarsi per circa un millennio. Non senza significato Platone scelse come luogo delle sue battaglie ideali il sacro recinto in cui si trovavano i sepolcri dei gloriosi vincitori di Maratona, dove sorgeva un bosco consacrato a Diana, dove la leggenda faceva riposare le ceneri

dell'eroe Hecademo. Là Platone si fece costruire una casetta circondata da un piccolo giardino per i convegni coi compagni e gli scolari, che andò scegliendo durante la sua attività di maestro. Mentre Socrate s'indirizzava a tutti e non aveva difficoltà ad intrattenersi col primo col quale s'incontrasse sulla pubblica piazza; mentre Pitagora aveva creato fra i suoi discepoli una speciale categoria di iniziati, Platone più aristocratico di Socrate, meno dogmatico di Pitagora, non ammetteva che uomini disposti e preparati a seguire il suo insegnamento. Ecco perchè aveva fatto scrivere sulla porta dell'Accademia il motto: *Nessuno entri che non sia geometra.*

In breve l'Accademia divenne il centro intellettuale più eletto della Grecia; ad essa non solo accorrevano i giovani delle più distinte famiglie ateniesi, ma anche gli uomini che avevano già più di un titolo di notorietà nella Società del loro tempo; e non solo cultori delle discipline filosofiche, ma anche oratori, uomini di Stato, uomini d'arme. Così vediamo, secondo l'elenco di Diogene Laerzio, accanto ai filosofi Speusippo, nipote di Platone, Senocrate, Dione di Siracusa, e Aristotele, i grandi oratori Iperide, Isocrate, Demostene (*Cuius epistolis intelligi licet quam frequens fuerit Platonis auditor*, come dirà Cicerone); vediamo pure, accanto a capitani famosi come Cabria e Focione, donne celebri come la cortigiana Lastenia e, una femminista dell'antichità, Assiotea, la quale assisteva alle lezioni vestita da uomo. Non mancarono, naturalmente coloro che, o per invidia o per malevolenza, avversarono e criticarono la nuova scuola. Era senza dubbio più un senso di mal celata gelosia che non il desiderio di mantenere puro il carattere della scuola socratica, che spinse Senofonte, Fedone e qualche altro condiscepolo di Platone a guardare con occhio di disprezzo l'Accademia. Antistene scrisse un dialogo contro Platone (*Sathon*); i poeti comici non risparmiarono nelle loro satire l'indirizzo speculativo e gli ardimenti della scuola.

7. — Si farebbe torto allo spirito superiore di Platone l'inferire che egli interrompesse per questi banali attacchi il suo insegnamento per intraprendere un secondo viaggio

in Sicilia. Era il sempre sorgente impulso a compiere qualche cosa di grande, di fattivo, in seno alla società che lo spingeva ad accogliere l'invito di Dione, zio del nuovo tiranno di Siracusa, Dionigi il giovane, successo al padre nel 368. Il giovane principe, amico della cultura e sul quale avevano concepito grandi speranze i circoli pitagorici, pareva proprio quel capo di Stato che Platone aveva vagheggiato per la realizzazione della sua repubblica ideale. Dionigi fece a Platone un'accoglienza splendida; egli stesso volle guidare il carro tirato da quattro cavalli bianchi. Ma i favori di cui godette il filosofo alla corte non durarono a lungo. L'inframmettenza di Dione nel governo finì per sollevare contro di lui il partito avversario, sicchè Dionigi fu costretto a mandarlo in esilio a Cotrone. Lontano Dione, fu facile ai nemici di Platone, tra cui il sofista Aristippo, di rendere difficili i suoi rapporti con Donigi. Piuttosto che vedersi sopportato, Platone preferì tornare in Atene. Quivi aveva ripreso il suo insegnamento nell'Accademia, che cominciò ad essere frequentata da molti pitagorici, quando il fatuo ed incostante Dionigi mandò a sollecitarlo perchè ritornasse presso di lui a Siracusa. Platone piegando anche alle istanze di Dione che, per suo tramite, avrebbe potuto riconciliarsi col nipote, si decise ad intraprendere, nel 363, il terzo viaggio in Sicilia.

Se il filosofo fu anche questa volta trattato con grandi onori, non solo non riuscì però a piegare Dionigi ai suoi disegni, ma non volendo, come altri filosofi, scendere ad atti di cortigianeria, finì presto per divenire diffidente e per rendere a sua volta diffidente il tiranno. La sua posizione diventò di giorno in giorno più critica: si vide umiliato nella corte, trattato come uno straniero pericoloso, minacciato seriamente, se non l'avessero sottratto in tempo dal pericolo gli amici pitagorei di Taranto e sopratutto il capo del governo di quella città, Archita.

Ritornato in patria, consacrò gli ultimi anni all'insegnamento nella sua Accademia, che vedeva accrescersi attorno al vecchio filosofo il numero degli scolari da ogni parte del mondo ellenico. Platone si spense serenamente a ottant'anni, mentre stava correggendo la sua *Repubblica*. Il filosofo che come nessuno mai è riuscito ad inalzarsi nel-

le regioni del soprasensibile e come nessuno mai ha più ardentemente bramato di operare nella bassa sfera sensibile, chiudeva placidamente gli occhi con la visione del mondo vagheggiato e irrealizzabile della sua *Repubblica*. *Est enim quiete et pure et eleganter actae aetatis placida ac lenis senectus qualem accepimus Platonis qui uno et octogesimo anno scribens est mortuus.* (CIC., *de Senectute*).

8. — Tutti coloro che hanno cercato di fare il ritratto di Platone concordano nel raffigurarcelo grande e bello nella persona, dotato di una forza fisica (καλὸς καὶ ἰσχυρός) che gli aveva permesso di misurarsi, nella sua giovinezza, cogli atleti; di volto nobile e calmo da cui si rifletteva quella forza spirituale che era la prerogativa della sua singolare natura. Certo non possiamo rappresentarci la figura di Platone non altrimenti di quella che seppe intuirla Raffaello nella Scuola d'Atene, perchè è proprio quella l'immagine di Platone che ci balza innanzi dalle sue opere, dove la gravità e il pathos del vecchio caposcuola vanno sempre congiunti allo spirito ardente di colui che riuscì, fino alla morte, a conservare gli slanci generosi della giovinezza.

Il fascino che continua ad esercitare Platone deriva appunto da questo: dal trovarsi riunite in lui, in un grado che nessun altro filosofo, nè prima nè dopo, ha saputo offrire, quelle due attività che vediamo ordinariamente disgiunte negli uomini, e cioè la fredda, acuta ragione speculativa e la calda, potente fantasia creatrice. Le due attività sono in lui così armonizzate che non sappiamo se più ammirare il pensatore o l'artista, il sereno indagatore della sfera intelligibile o il passionale sostenitore di un proprio programma sociale. E mentre egli ci presenta l'opera sua come un tutto organico ed armonico, ci vieta di scindere secondo una distinzione superficiale ciò che è propriamente travaglio di pensiero riflesso da ciò che è opera poetica ed artistica. Platone ha trovato nella forma dialogica l'espressione più naturale e conforme al suo temperamento artistico: non senza esagerazione il dialogo platonico è stato definito un dramma in prosa (VON STEIN).

Sebbene non si possa considerare Platone l'ideatore di questa forma di esposizione, perchè era assai diffusa al suo tempo, tuttavia egli ha il merito di aver promosso una forma letteraria che ha raggiunto l'eccellenza dell'arte nelle trattazioni di argomenti altamente scientifici. Bisogna anche riconoscere che Platone, facendo di Socrate il centro delle principali discussioni, ha reso un doveroso omaggio a colui che, del metodo dialogico, nella discussione di problemi fiosofici, ne era stato il promotore. Ma mentre il maestro era solito condurre la disputa senza un piano prestabilito, alla buona, senza alcuna preoccupazione di stile; lo scolaro invece riesce abilmente a simulare un disegno, un nesso in cui tutte le parti sono calcolate e sapientemente distribuite. In ogni dialogo noi ammiriamo questa felice combinazione, questa armonia, in cui la necessità logica fa da contrappeso alla libertà artistica. Questa forma di trattazione sembrava fatta apposta per assecondare, con la scioltezza e la varietà dei suoi atteggiamenti, il genio complesso e ricco di Platone. Il quale da vero artista aveva bisogno di far muovere i protagonisti dei dialoghi in ambienti diversi: dalla piccola prigione, ove Socrate attende il responso dei giudici, ai giardini puri e luminosi di Accademo; dai portici dell'agorà, piena di vita e di traffico, alla scena di un banchetto dove i vapori del vino non impediscono ai convitati di ascoltare e di discutere sul tema dell'amore. Questa varietà di scene, questa precisione con cui sono delineati i personaggi, gli stessi cambiamenti di tono che si avvertono in uno stesso dialogo, contribuiscono alla grande naturalezza e vivacità del dialogo platonico ed impediscono che si formi quella monotonia che in generale hanno i componimenti di tal genere.

9. — Se però i dialoghi di Platone esercitano sempre un tale ascendente, ciò si deve al fatto che essi potenziano, per così dire, il suo insegnamento; quelle idee, quelle discussioni che scambiava nell'Accademia coi propri scolari. Platone sentiva il bisogno imperioso di trasfondere negli altri quanto formava il tormento e il gaudio della sua vita di pensatore. Resagli impossibile la diretta partecipazione alla politica, egli concentrò ogni sua attività nella scuola;

non visse e non operò che per i suoi discepoli. Fu così ch'egli fondò quell'associazione, consacrata al culto d'Apollo, e quindi una società chiusa e a sfondo religioso (θίασος) i cui membri erano, e per l'età e per la maturità intellettuale, divisi in due categorie. Dato lo sviluppo della scuola, non mancarono attriti fra gl'insegnanti e coloro che volevano rendersi indipendenti e dare un'interpretazione diversa alla dottrina del maestro. E Platone dovette spesso intervenire per appianare i contrasti, per impedire le scissioni e mantenere all'Accademia il suo indirizzo filosofico-religioso. Se non aveva la bonomia ironica di Socrate, possedeva in compenso un'autorevole energia, propria di tutti coloro che sanno infondere negli altri la sicurezza della loro fede. Ma la fermezza di Platone non aveva nulla della ostinata intransigenza dei mediocri capiscuola: il calore giovanile che metteva nel suo insegnamento, il rispetto ch'egli professava per la personalità di ciascuno dei suoi allievi, sopratutto l'amore, inteso come unione di anime nello slancio del conoscere, che concepiva come il motivo più profondo della vita dello spirito, tutto ciò contribuiva a dare all'Accademia quell'intonazione filosofico-religiosa, che fu la ragione stessa della sua vitalità fino al 529 dopo Cristo, quando fu sciolta per decreto di Giustiniano.

Concentrando dopo il terzo viaggio di Sicilia tutta la sua attività alla scuola, ecco come descrive, non senza un sentimento di amarezza il tenore di vita che aveva imposto nella ristretta cerchia della sua società: «Vi è pertanto ancora un piccolo numero di veri filosofi, di anime elette, che, ritirati nella solitudine, si consacrano alla filosofia a causa del disprezzo ch'essi hanno, a ragione, delle cariche pubbliche. Ora, in questo piccolo numero, coloro che gustano il bene nel possesso della saggezza, convinti della follia degli uomini e del disordine introdotto negli Stati da quelli che s'ingeriscono nel governo, si convincono d'essere in mezzo ad una moltitudine di bestie feroci, di cui non vogliono condividere le ingiustizie e al furore delle quali essi cercherebbero invano di opporsi, senza renderli inutili a sè stessi e agli altri e di morire prima di aver reso un servizio alla loro patria e ai loro amici. Pie-

ni di queste riflessioni, essi se ne stanno appartati, pensando unicamente a se stessi. E come un viaggiatore sorpreso dalla tempesta si considera fortunato d'incontrare un muro per mettersi a riparo dalla pioggia e dai venti... così essi, vedendo regnare l'ingiustizia impunemente dovunque, pongono unico rimedio, il vivere in disparte ». Come in questo, così in altri passi delle sue opere traspare l'amarezza di Platone di fronte al problema dello scopo, del suo scopo, nella vita. Già fin dalla giovinezza egli aveva dichiarato nel *Teeteto* che « il filosofo non conosce il cammino nella vita pubblica »; ma più tardi, come ha osservato lo Zeller, egli dichiarava che gli Stati non possono conseguire l'ordine e un saggio governo se non affidandosi ai filosofi. E ciò nondimeno egli confessa nella *Repubblica* che il filosofo non ha conseguito il suo fine più alto se non è riuscito a prendere in pugno la direzione degli affari pubblici. Si vede bene che Platone era troppo greco e troppo ateniese — e ateniese della guerra del Peloponneso, della spedizione di Sicilia, della tirannia dei Trenta, dell'avvento della democrazia, degenerata in demagogia — per non sentire scorrere nelle sue vene il sangue di una classe sociale, l'aristocrazia cui apparteneva, e non risentire con la sua classe i moti di ribellione, di sdegno e i richiami impellenti alla lotta in servizio della giustizia conculcata, della civiltà manomessa, della patria tradita. E anche vecchio, ritraendo gli occhi stanchi dallo spettacolo sempre più miserando delle condizioni sociali, non sa decidersi nella valutazinoe delle due attività, se sia da preferirsi quella pratica o quella speculativa. Ci vorrà il rappresentante di una nuova generazione, Aristotele (*Eth. Nic.*) per venire alla netta affermazione della preferibilità della speculazione rispetto all'azione.

II. — GLI SCRITTI DI PLATONE E I PRINCIPALI DIALOGHI

SOMMARIO: 1. Classificazione delle opere secondo i risultati della critica. — 2. La lingua e lo stile dei dialoghi platonici. — 3. Il contenuto dei principali dialoghi: *a*) L'"Eutifrone, l'Apologia di Socrate, il Critone„; *b*) Il "Protagora„ il "Teeteto„; *c*) Il "Fedro„ il "Fedone„; *d*) Le linee della "Repubblica„.

1. — L'attività di Platone, estendentesi per oltre cinquant'anni, ha inizio subito dopo la morte di Socrate e continuò sino agli ultimi giorni della vita. Per fortuna della scienza poco o nulla è andato perduto dell'opera poderosa di questo filosofo, anche se una piccola parte dei suoi scritti è considerata dalla critica più recente apocrifa.

Gli scritti platonici in numero di 44 nell'antichità furono ridotti dai critici a 36, comprese le lettere, sebbene la paternità di Platone di queste ultime sia fortemente contestata. Per facilitare la visione generale di tutte le opere di Platone possiamo classificarle come segue:

1° Dialoghi la cui autenticità è testimoniata, oltre che dalle opere stesse, da Aristotele, e cioè il *Protagora*, il *Fedro*, il *Timeo*, il *Teeteto*, il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Convivio*, il *Gorgia*, il *Menone*, l'*Ippia minore*, le *Leggi*.

2° Dialoghi la cui autenticità è contestata, sebbene non in modo concorde, dal Socher, dall'Ueberweg, dal Windelband, e cioè: il *Filebo*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Parmenide*, il *Cratilo*, l'*Eutidemo*, il *Liside*, il *Crizia*.

3° Dialoghi di probabile autenticità, sebbene egualmente contestati, e cioè l'*Apologia*, contestata, insieme col *Critone* dall'Ast; l'*Eutifrone* dal Natorp; il *Menone* dallo Schaarschmidt; il *Menesseno*, l'*Ippia maggiore*, l'*Alcibiade I* e l'*Ione* dallo Zeller.

Dialoghi non autentici secondo il Benard sono il *Lachete*,

il *Carmide*, il *II° Alcibiade*, il *II° Ippia*, l'*Ipparco*, l'*Assioco*, il *Minosse*, il *Sisifo*, i *Rivali*, l'*Epinomis*.

4. Le *Lettere* sono tutte apocrife salvo, forse, la settima.

5. Fra i dieci dialoghi rigettati dagli antichi (DIOGENE LAERZIO) vi erano: i *Feaci*, il *Demodoco*, il *Chelidone*, la *Settimana*, l'*Epimenide*.

Una difficoltà contro cui hanno urtato tutti gli studiosi di Platone è quella che deriva dalla mancanza di dati precisi per stabilire la cronologia, la data cioè di ciascun dialogo. La critica tedesca, a cominciare dallo Schleiermacher e dall'Herman per venire sino al Döring e allo Zeller, ha cercato di ricostruire la successione cronologica, servendosi delle occasioni che determinarono la composizione delle singole opere, e cioè dei caratteri intrinseci dei dialoghi, dello svolgimento del pensiero platonico, dei vicendevoli rimandi, diretti o indiretti dei dialoghi e infine dello stile e della lingua. Ma la critica tedesca, nonostante tutta la sua buona volontà e il suo acume, non è riuscita a trovare « un criterio definitivo per il completo riordinamento delle opere platoniche ». Perciò per la classificazione dei dialoghi platonici vale sempre il tradizionale criterio che divide le opere in tre periodi:

1° *Dialoghi socratici*, in cui essendo fedelmente riprodotta la dottrina del maestro, si suppone che Platone li abbia scritti nella giovinezza.

2° *Dialoghi apologetici, polemici* e *dogmatici* che, per l'elevatezza e la profondità dei problemi trattati, si possono far appartenere all'età matura.

3° *Dialoghi di contenuto religioso e politico* che, per la forma più vicina alla trattazione che al dialogo e per il contenuto più pratico che speculativo, tradiscono un affievolimento delle energie del vecchio filosofo.

2. Prima di esaminare il contenuto dei più importanti dialoghi, bisogna accennare allo stile, alla lingua di questo grande filosofo che è considerato anche il più grande prosatore della Grecia. Gli antichi tutti, senza eccezione, a cominciare da Aristotele, che definiva lo stile di Platone qualcosa di mezzo tra la poesia e la prosa (μεταξύ ποίη-

ματος καί πέζου λόγου) hanno lodato la lingua di Platone come l'espressione stessa della «sapienza divina». Il poeta epigrammatico Timone abituato a volgere in ridicolo la dottrina e la persona di Platone così parla dell'Accademia: «Colà appariva dinanzi a tutti Platone, dalla larga fronte, la cui parola eloquente e gli scritti hanno una grazia e una dolcezza simili al canto delle cicale, che nascoste negli alberi d'Accademo, fanno udire la loro voce armoniosa». Fra i latini nessuno era più in grado di Cicerone d'intendere la soavità, l'abbondanza, la varietà, la potenza e la grazia particolare delle lingua di Platone. E Cicerone che ogni qualvolta parla di Platone nell'*Oratore*, nei *Sermones*, nel *de Inventione*, trova sempre espressioni nuove per esaltare lo stile del divino filosofo, raccoglie la leggenda di uno sciame di api che si sarebbero posate sulle sue labbra mentre dormiva nella cuna. (*Platoni in cunis parvulo dormienti apes in labellis consedissent, responsum est singulari suavitate orationis fore. De Divin.* 36).

È stato notato fin dagli antichi Quintiliano e Longino, che l'armonia dello stile è stata ottenuta da Platone coi minimi mezzi, senza ricorrere all'affettazione dei falsi ornamenti, che erano di moda negli scritti dei sofisti e nelle orazioni di Lisia. La sapiente connessura dei periodi, la felice abbondanza, per la quale il filosofo era detto da Cicerone *varius et multiplex et copiosus*, lungi dal rendere la prosa dei dialoghi uniforme, noiosa ed affaticante, contribuiscono a rendere la lettura gradevole e famigliare. Certo non tutti i pregi dello stile platonico possono essere valutati da noi moderni con quella conoscenza e quel gusto che solo potevano avere gli antichi. Talune caratteristiche formali, per esempio, della lingua platonica, non trovano più la stessa risonanza nell'orecchio moderno. Gli stessi lettori greci e latini più che si allontanavano dai tempi di Platone tanto meno erano in grado di comprendere e di sentire come comprendevano e sentivano gli scolari e gl'immediati successori, pei quali gli scritti platonici avevano un'attrattiva particolare per le allusioni a persone o a circostanze che erano velate nell'esposizione. Quello stesso carattere specifico della prosa di Platone, il soffio poetico che per-

corre i dialoghi, e che i latini chiamarono *divina quadam facultate et homerica*, ha grandemente perduto, in seguito ai nuovi gusti e alle nuove abitudini, il fascino primitivo. Il nostro spirito moderno, più analitico ed oggettivo, è portato a considerare e a sentire più che la forma, la veste, per così dire, del pensiero platonico, la sua intima struttura. Il nostro senso critico ha pure molte riserve da fare circa certi giudizi espressi dagli antichi ammiratori dello stile platonico, pei quali esso « ha quel carattere celeste che gli artisti greci davano alle loro divinità. Come l'Apollo del Vaticano, come il Giove Olimpico di Fidia, la sua espressione è grande e calma; la sua elevazione sembra tranquilla come quella dei cieli. Si direbbe ch'egli ne ha il linguaggio ». (THOMAS, *Essai sur les Éloges*). La tendenza odierna, che desidera l'esatta corrispondenza della lingua al pensiero, trova che lo stile di Platone è talvolta troppo figurato, la forma troppo oratoria, quando la chiarezza delle immagini sensibili tentano di nascondere o di colmare certe lacune dell'indagine speculativa. A parte questi rilievi si deve ammettere che la lingua di Platone « domina tutte le gamme dell'espressione: dalla finezza più squisita del pensiero astratto, alla robusta durezza della passione sensuale, dell'entusiastico abbandono pieno di sentimento e di passionee dalla critica spregiudicata all'ironia schernitrice e alla satira sferzante, dalle ideali cime al livello delle necessità cotidiane, egli sa dare a ogni emozione dell'anima umana l'espressione adeguata » (WINDELBAND). Quelli che potrebbero essere considerati difetti, da un punto di vista meramente metafisico ed astratto, sono viceversa grandi qualità: lo splendore, il movimento, la vita, il tono stesso declamatorio che assume in certi dialoghi, hanno uno scopo che nella mente di Platone vanno più in là della fredda dimostrazione scientifica. Egli si preoccupa coi suoi scritti di raggiungere un fine altamente morale.

Platone si rivolge all'anima intera, alle diverse potenze dell'uomo. E poichè filosofare per lui voleva dire, partecipare con tutta l'anima al banchetto della verità (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ) perciò egli ha voluto rivestire i suoi pensieri dei colori più belli dell'espressione verbale.

E' a questa espressione, a questo stile sublime ch'egli deve l'immensa efficacia esercitata sugli uomini; è di questo splendore, di questa *amplitudo potentiae aut maiestatis* della sua prosa ch'egli si è servito per conciliare ai grandi problemi dello spirito anche le menti più refrattarie alle faticose ascensioni nell'aere sottile della speculazione.

Attenendoci alla classificazione data delle opere, illustreremo brevemente dei dialoghi socratici l'*Eutifrone*, l'*Apologia* e il *Critone;* degli scritti contro la sofistica esamineremo il *Protagora* e il *Teeteto;* delle opere della maturità, cercheremo di dare un'idea del *Fedro* e del *Fedone;* infine riassumeremo a grandi linee la *Repubblica.*

a) *L'Eutifrone*

Nell'*Eutifrone* Platone immagina che Socrate s'incontri sotto il portico del Re con Eutifrone, il quale ritiene di compiere un atto di santità, accusando suo padre della morte di uno schiavo. Socrate, che in questo caso rappresenta la coscienza morale, domanda ad Eutifrone, che è persuaso di agire santamente, che cosa sia la santità. Consiste questa, per esempio, nel prendere per modello Saturno e Giove, i più grandi degli dei, i quali, secondo la leggenda, si sono fatti giudici del loro padre? Ma come un esempio non può tenere il posto di una definizione, così il designare un'azione santa, non significa determinare il carattere universale della santità. Occorre dunque che Eutifrone precisi il suo pensiero, ponendo la definizione seguente: la santità è ciò che piace agli dei, l'empietà è ciò che loro dispiace. Ma gli dei sono discordi tra loro; ciò che piace agli uni, può dispiacere agli altri; e allora lo stesso uomo e la stessa azione saranno santi ed empi nello stesso tempo. La santità assoluta è incompatibile con la pluralità degli dei. Si dovrebbe allora ammettere che gli dei sono sempre d'accordo sulla santità d'un'azione?

Ammettiamo pure per un momento che la santità sia ciò che piace a tutti gli dei e che l'empietà sia ciò che a loro tutti dispiace. Si tratta quindi di sapere se ciò che è santo è amato dagli dei perchè è santo, o se è santo perchè è amato

dagli dei; ma allora bisognerebbe cercare se la santità per la sua essenza ha diritto al loro amore, oppure se è questo amore degli dei per un obbietto qualunque che può fare di questo obbietto qualche cosa di santo. Se poi si rispondesse che il santo non può non essere amato dagli dei, ne seguirebbe questa conclusione, che il santo è amato dagli dei per ciò stesso che è santo o, in altri termini, che è amabile in sè e per sè. La conseguenza che se ne può trarre è che l'essere amato dagli dei non è che una proprietà della santità, ma non è la sua essenza.

Ciò che si deve veramente dimostrare è che cosa sia la santità in sè, e perchè gli dei l'amino. Vediamo questa definizione: il santo è ciò che è giusto. Ora qual'è il rapporto di santità rispetto a giustizia? Il giusto è una parte del santo, o il santo una parte del giusto? Se è vero che le azioni sante sono sempre giuste, mentre che tutte le azioni giuste non sono necessariamente sante, bisogna ammettere che la giustizia è più estesa per essenza della santità. La santità, infatti, non è che quella parte della giustizia che riguarda le cure che l'uomo deve agli dei. Vera ancella degli dei essa li onora col duplice ministero della preghiera e dei sacrifici. Ora, pregare è chiedere, e sacrificare è donare; di qui segue che gli uomini sembrano fare cogli dei una specie di scambio, di traffico. A fil di logica si dovrebbe ridurre la santità a un traffico, ed un traffico, inoltre, che non è tutto a vantaggio degli dei, poichè l'uomo ha tutto da guadagnare dalla loro divina benevolenza e non può offrir in cambio che un sacrificio sterile per la loro divinità. Dicendo poi che il culto è grato agli dei, si ritornerebbe alla definizione confutata, che la santità è ciò che piace agli dei. La discussione si arresta a questo punto, perchè Eutifrone, alle insistenze di Socrate di definirgli la santità, evita di rispondere e lo lascia in sospeso.

Questo dialogo nella sua forma negativa, ci dimostra un punto fondamentale dell'atteggiamento di Platone di fronte a certi problemi, ch'egli, dopo aver discusso sotto tutti i punti di vista, lascia in fine senza una conclusioe. È un criterio al quale si uniformerà più di una volta; criterio che, mentre può dare l'impressione che egli abbia voluto schivare la difficoltà, nasconde invece la sua arte consumata di po-

lemista. Col semplice dimostrare la falsità di certi principii, si gettano non di rado le basi di nuove ricerche, di nuovi principii di verità. L'aver dimostrato l'impotenza morale del politeismo, la degradazione di certi miti e di certe tradizioni favolose, l'incapacità dei vecchi dogmi di comprendere e di definire la santità; è il vero merito di questo dialogo, che ci fa intravedere il prossimo orientamento di quello spiritualismo, per il quale la santità è immutabile ed eterna come Dio stesso, unico signore e suo unico principio.

L'Apologia

L'*Apologia di Socrate* ha la forma comune delle arringhe pronunciate in tribunale, e perciò non ha soltanto un carattere filosofico ma anche politico. Socrate era accusato di aver attaccato la religione e le istituzioni religiose della sua città. Essendo la religione, al pari delle leggi, parte essenziale della costituzione, l'averla attaccata sia con l'ironia sia con una polemica, era un delitto di Stato. L'*Apologia* si può dividere in tre parti: nella prima, che è quella che precede la deliberazione dei giudici, Socrate risponde a coloro che l'accusavano di uomo pericoloso, a causa delle sue discussioni sulla piazza pubblica, intento a scoprire i misteri del cielo e della terra, abile a rendere buone le cause più cattive, che non si è mai occupato di cose divine, che non ha mai insegnato dietro mercede come fanno i sofisti. Egli aveva discusso via via con poeti, con politici, con artisti, con oratori, cioè con coloro che sono reputati per gli uomini più abili e più saggi di tutti. Ma egli ha dovuto constatare che negli uni e negli altri, accanto a una pretesa eccessiva della loro abilità e della loro scienza, vi è un'eguale incapacità a giustificarle, anche nel dominio limitato della loro arte; pertanto deve concludere che la scienza umana è ben poca cosa, o piuttosto, che essa non è nulla, se non si ispira alla sola vera scienza che risiede in Dio, e che non può rivelarsi all'uomo se non per il lume della ragione.

Gli avversari di Socrate uscendo dalle accuse generiche, formularono per bocca di Melito queste due accuse precise: 1) che Socrate corrompeva la gioventù; 2) che non credeva

agli dei dello Stato, mettendo al loro posto dei demoni stravaganti. E questi erano delitti contro la religione.

Circa la prima accusa Socrate risponde che il suo stesso interesse lo induceva a non corrompere i giovani, perchè gli uomini hanno da aspettarsi più male che bene da quelli ai quali nuociono. Quanto alla seconda accusa, in luogo di provare a Melito che egli crede agli dei dello Stato, sposta i termini della questione, dimostrando che non può non credere agli dei una volta che professa fede ai demoni, che sono figli di dei.

Se non ha vissuto come gli altri Ateniesi, se non ha esercitato le funzioni pubbliche, non lo ha fatto per capriccio o per misantropia. Egli ubbidiva coraggiosamente alla volontà di un Dio che l'incitava sin dalla giovinezza a consacrarsi all'educazione morale dei suoi concittadini. Volontariamente e contro gl'interessi più cari, si è fatto lo strumento docile della divinità. Egli aveva anche previsto le lotte e gli odi che avrebbe suscitato; ma aveva fatto il sacrificio della sua vita.

Nella seconda parte, compresa tra il giudizio dei giudici e l'applicazione della pena, Socrate, riconosciuto colpevole, dichiara senza turbamento di attendere la sua sorte. Ma la sua fermezza si tramuta in un senso di orgoglio, quando, rifiutandosi di esercitare il diritto che gli dava la legge di fissare da sè la pena, egli giudica di essere degno d'essere mantenuto a spese dello Stato, ciò che era in Atene la più grande ricompensa pubblica accordata ad un cittadino. Se moralmente egli aveva ragione, non bisogna nascondere che questo suo atteggiamento aumentò il numero di coloro che reclamavano la sua morte.

Nell'ultima parte Socrate, di fronte alla sentenza pronunciata, considera la morte imminente come la suprema sanzione delle sue dottrine e come l'ultimo atto necessario al suo destino. Così l'unica sua preoccupazione è di provare che egli la considera come un bene. Due sono le alternative: o la morte è l'annientamento assoluto, e allora non è un vantaggio per lui sfuggire a tutti i mali della vita? O essa è il passaggio da un luogo a un altro, e in questo caso non è il bene più grande quello d'essere inviato subito nel soggiorno dei giusti? Questo addio alla vita, pieno di sere-

nità e di speranza lascia che il pensiero riposi nella fede consolante e sublime dell'immortalità. Era la prima volta che da bocca pagana veniva affermata, con termini così convinti, la fede nell'immortalità, fede che implica la distinzione dell'anima dal corpo e la spiritualità della prima di fronte alla caduca materialità dell'altro. Dal punto di vista delle idee del suo tempo Socrate era un empio. Egli nell'*Eutifrone* si ride degli dei dell'Olimpo, degl'insensati racconti della mitologia e del traffico delle cerimonie del culto. Ma dal punto di vista della morale e della filosofia egli è il grande lottatore contro il politeismo, il profeta di una nuova morale, un precursore della religione cristiana.

Il Critone

Nel *Critone* Socrate sembra far ammenda di qualche espressione un po' troppo cruda contro l'ordinamento religioso dello Stato, coll'inchinarsi alle leggi severe ma giuste della patria di fronte a Critone che, dopo di essere riuscito a corrompere il carceriere, gli propone, in nome di tutti gli amici, di salvarsi dalla morte con la fuga. Socrate in sulle prime si mostra meravigliato di una simile proposta. Veramente Socrate non avrebbe potuto contenersi se simile invito gli fosse stato rivolto da altri che non fosse Critone. Era questi coetaneo di Socrate e suo fedele amico sin dall'infanzia. Il più lontano forse a capire il suo filosofare, tanto che Socrate, talvolta, pare si compiaccia di pungerlo amabilmente; ma il più vicino certo a seguire i casi della sua vita e a secondarne i bisogni; durante il processo è lui che si offre di pagare l'ammenda delle trenta mine; e nel carcere l'ultimo giorno, è lui che parla col datore del farmaco, che accompagna la moglie e i figli, che pensa alla sepoltura, che gli chiude finalmente, le labbra e gli occhi. E però più di ogni altro, di fronte agli amici, in questa contingenza egli sente la propria responsabilità; e se ne preoccupa; e cotesta preoccupazione è, come vedremo, il suo capitale argomento, sul quale torna di fatti più volte» (Valgimigli). Tutte le ragioni che può ispirare un'ardente amicizia per far tacere gli scrupoli di un'anima diritta, Critone li fa valere con una commovente insistenza. Con tenera solleci-

tudine Critone gli parla della situazione penosa in cui verrebbero a trovarsi i suoi amici, la sorte che sarebbe riservata ai propri figli resi orfani. Ma Socrate, pur lodando lo zelo dell'amico diletto, così risponde con quella calma che esprime tutta la dignitosa fermezza del suo animo preparato al destino: « Nella mia vita a una cosa sola ho sempre dato retta, alla ragione: o almeno a quella ragione che di volta in volta mi sia sembrata la migliore ». Quindi pone all'amico la seguente alternativa: la fuga è giusta o ingiusta? Ora bisogna in ogni caso determinarsi non secondo l'amicizia, l'interesse, l'opinione, ma secondo la giustizia. La giustizia gli vieta di fuggire, perchè ciò sarebbe contrario alle leggi. E Socrate, quasi vedendo in visione le Leggi e la città tutta quanta, così immagina che queste gli parlino: « Che città è quella dove le sentenze una volta pronunciate, non hanno più forza, e sono da privati cittadini fatte vane e distrutte? È fatta vana e distrutta, insieme con le sue leggi, anche la città. Questo farebbe Socrate? Ma le leggi e la città hanno contro lui commesso ingiustizia. E non s'è convenuto che nemmeno è giusto rendere ingiustizia per ingiustizia? Oltre che Socrate, se le leggi della sua città non gli piacevano, poteva già prima andarsene ed emigrare altrove: o almeno dimostrare che quelle leggi non erano buone e persuadere la città a mutarle. Ma egli le ha sempre accettate come erano, ed è rimasto; anzi nessun altro cittadino è rimasto come lui, così attaccato a quella sua terra, a quella sua città, a quelle sue strade, a quelle sue case, a quelle sue genti; ivi si è ammogliato e ha generato figlioli e li ha allevati e istruiti; e dunque di quella città s'è riconosciuto egli medesimo come figlio e servo... O sei così sapiente da avere dimenticato che più della madre e più del padre, e più degli altri progenitori presi tutti insieme, è da onorare la patria e che ella è più di costoro venerabile e santa, e in più augusto luogo collocata da dei e da uomini di senno? e che la patria si deve rispettare e più del padre si deve obbedire e adorare, anche nelle sue collere; e che, o si deve persuaderla o s'ha da fare ciò che ella ordina di fare, e soffrire se ella ci ordina di soffrire, con cuore silenzioso e tranquillo, e lasciarci percuotere se ella ci vuole percuotere, e lasciarci incatenare se ella ci vuole incatenare, e

se ci spinge alla guerra per essere feriti o per essere uccisi, anche questo bisogna fare perchè questo è il giusto; e non bisogna sottrarsi alla milizia, e non bisogna indietreggiare davanti al nemico, e non bisogna abbandonare il proprio posto, ma sempre e in guerra e nel tribunale e dovunque, bisogna fare ciò che la patria e la città comandano, o almeno persuaderla da che parte è il giusto; ma far violenza non è cosa santa nè contro la madre nè contro il padre, e molto meno contro la patria ». Così dunque immagina Socrate che le leggi gli parlino col linguaggio materno di chi ha avuto cura della sua nascita, della sua giovinezza e della sua educazione. Vi è un tacito consenso tra il cittadino e la legge; se questa lo protegge, egli la deve rispettare; chi la viola potrà sfuggire alla sanzione degli uomini, ma non a quella della propria coscienza. E quando Critone si convince dell'evidente contrasto fra un Socrate che poco prima dinanzi agli occhi di tutti aveva gioito della sua morte come del più grande bene che gli potesse toccare ed un Socrate che è indotto con la fuga a rinnegare quella calma e quell'eroismo sublime, allora Critone tace e contempla commosso quel volto rischiarato dalle prime luci dell'alba.

b) *Il Protagora*

Il tema che svolge Platone nel *Protagora* è se la virtù si possa insegnare. Il dibattito avviene fra Protagora che sostiene che la virtù si può insegnare e Socrate che sostiene la tesi opposta, in presenza di molte persone fra cui il giovane Ippocrito, Prodico di Ceo, Ippia di Elea e Agatone. Siccome Protagora si vanta d'insegnare l'arte di governare gli affari privati e pubblici, cioè la politica, Socrate si stupisce che la politica possa essere insegnata. La politica non gli pare che sia materia d'insegnamento, prima di tutto perchè i cittadini di ogni condizione sono ammessi a dare su di essa il loro parere; secondariamente perchè i migliori statisti come Pericle, per es., non hanno mai potuto trasmettere ai figli la loro abilità. Per nulla smosso da questi argomenti Protagora allora propone di dare con l'aiuto di una favola e per opera del ragionamento la prova incontestabile che la politica può essere inse-

gnata. Egli racconta la vecchia leggenda degli dei che incaricarono Epimeteo e suo fratello Prometeo di dotare delle varie facoltà tutti gli esseri dell'universo; racconta l'imprevidenza di Epimeteo, il furto dell'industre Prometeo all'officina di Vulcano, infine l'intervento supremo di Giove che diede liberamente a ciascun mortale una parte dei soli beni che restarono, la giustizia e il pudore. Grazie a queste due virtù che sono il fondamento stesso della politica, nulla di più naturale che tutti i cittadini sappiano deliberare sulle cose pubbliche. Questa scienza è dunque un dono degli dei. In quanto alla seconda obbiezione di Socrate com'è possibile sostenere che la giustizia non si possa insegnare, quando è notorio che gli uomini ingiusti sono ogni giorno e dovunque ripresi e puniti? Si puniscono i malvagi perchè imparino a diventar buoni e giusti. Gli uomini ritengono, dunque, che la giustizia si possa imparare.

Socrate vuol andare a fondo della questione e, pertanto, partendo dal principio evidente che, per sapere se la virtù può essere insegnata, è necessario sapere in che consista, rivoge a Protagora la seguente domanda: La virtù è una nella sua essenza, o composta di parti indipendenti le une dalle altre, come la giustizia, la temperanza, il coraggio? Il sofista si sforza di sostenere l'ultima opinione, finchè Socrate lo conduce insensibilmente, attraverso una catena di confessioni, a contradirsi e infine a convenire, suo malgrado, chè la virtù è una per natura. Sostenere infatti che essa è composta di parti assolutamente distinte, è ammettere che ognuna di queste parti non ha nulla in sè dell'essenza dell'altra; di modo che la giustizia escluderebbe il coraggio e la santità la giustizia. La virtù è una nella sua essenza, una nel suo sforzo e tutte le parti che vengono a torto separate, non sono altro che modi diversi della virtù. Diverse in apparenza e solo di nome, queste virtù, in fondo, si richiamano l'una con l'altra, s'incatenano, si associano, formando un tutto. La virtù, così considerata, non entra nell'anima per mezzo di un insegnamento progressivo; la virtù, coi suoi doni diversi, nasce dall'ispirazione di una natura onesta, la quale, per un impulso interno, abbraccia l'essenza e tutti i modi, grazie al senti-

mento innato del bene che la precede e la crea. Questa scienza, veramente anteriore e superiore alla virtù, non può essere insegnata da nessuno, poichè ognuno di noi la trova in sè stesso. Ma Protagora non si dà per vinto e avanza ancora un'obbiezione. Egli afferma che il coraggio sia necessariamente una virtù distinta da tutte le altre, in quanto è dato di farne mostra non solo all'uomo giusto ma anche al malvagio e al depravato. Il dialogo rimane senza una conclusione e Socrate interrompe la discussione, dicendo ironicamente a Protagora, che egli spera d'imparare un giorno se il suo interlocutore è il più saggio degli uomini.

Il Teeteto

Il *Teeteto* tratta del problema della conoscenza. Il dialogo propriamente detto è preceduto da un prologo tra Euclide e Terpsione. Euclide racconta che Socrate gli riferì un lungo colloquio avuto con Teeteto e con Teodoro un giorno di febbraio del 399 in cui nel Liceo attendeva, conversando come il solito, l'ora per presentarsi all'arconte per rispondere all'accusa di Meleto. Alla domanda di Socrate che cosa sia conoscenza, Teeteto risponde che essa è sensazione. E allora dire che una «cosa che io sento è per me quale la sento» e che una «cosa che a me appare è a me quale appare» è lo stesso che ammettere l'affermazione di Protagora che «l'uomo è la misura delle cose, di quelle che sono che sono, di quelle che non sono che non sono». Ora, non è vero che ciò che appare è. Dire *è* significa fermare questo mutevole e mobile apparire e annullare questo apparire stesso. In verità niente è, perchè niente sta fermo; e dunque tutto diviene, perchè tutto si muove. Dalle due specie di moto, quello dell'agente e quello del paziente, si generano, in due serie parallele, il sensibile e la sensazione. Socrate ammalato è altro da Socrate sano e il medesimo vino a uno appare amaro all'altro dolce. È quindi vera per ciascuno la cosa quale egli la sente e gli appare, poichè come dice Protagora, ciascuno è giudice competente di questa verità. Ma se ciascuno è misura e giudice di verità, com'è che Protagora e

i suoi seguaci si dànno tanto da fare, e guadagnano anche tanto denaro, per persuadere gli altri della loro verità? Se poi Protagora ammette che tutti sono giudici di verità, e che tutti hanno opinioni vere e hanno opinioni vere anche coloro che dichiarano che Protagora non abbia opinioni vere; com'è che lo stesso Protagora non ammette anche di sè che non ha opinione vera? Ne risulta che tutti e nessuno hanno opinione vera. Protagora riconosce che gli uomini in certi casi della vita si affidano a persone che reputano più sapienti; al medico chi è ammalato, al pilota chi viaggia sopra una nave. C'è già in quest'ammissione il riconoscimento dell'unilateralità della propria dottrina. Questa dovrà limitarsi quindi alla momentaneità della sensazione. Nella vita tutto è moto e tutto si genera dal moto e, dei due moti più sopra accennati, uno si sposta da un punto all'altro dello spazio cioè fuori e uno dentro la cosa stessa. Per il primo si ha trasferimento, per il secondo corruzione. Ma se una cosa non sta mai ferma come possiamo coglierne le sue qualità, dire per es. che è bianca? Solo che si dica è bianca si arresta l'istantaneità del suo essere e si nega la sua mobilità. Si dovrebbe dire che è e che non è, che si vede e non si vede, che si conosce e non si conosce, e allora conoscenza equivale a non conoscenza. I sensi, cioè gli occhi, gli orecchi, sono semplicemente organi, mezzi, con l'aiuto dei quali vediamo, udiamo; ma non sono essi che pongono il rapporto fra due sensazioni staccate. C'è dunque qualche cosa dentro di noi che si vale di questi sensi e li coordina ad una relazione, ad una superiore unità e questa cosa è l'anima. È dessa che compara in sè ciò che è, fu e sarà, e intende l'essere vero delle cose. E Socrate, soddisfatto che Teeteto sia riuscito, dopo lunga indagine, a riconoscere nell'*anima* il soggetto della conoscenza, esclama: « Bello sei Teeteto e non brutto, come diceva Teodoro, perchè bello e buono è chi bello parla ».

Il ragionare, il dialogare che l'anima fa con sè stessa dicesi opinare e poichè c'è anche un opinare falso, Teeteto evita l'ostacolo soggiungendo che conoscere è opinare con verità. Ma è possibile opinare falso? Uno non può opinare se non ciò che conosce; ciò che non conosce non può.

Bisognerebbe che ci fossero nella nostra mente oltre che conoscenze, anche non conoscenze; e quindi conoscenze di conoscenze e di non conoscenze, e così via all'infinito. Dunque opinar falso, come pura operazione mentale, non è possibile e perciò non si può dire che conoscere sia opinare con verità. E allora Teeteto soggiunge che la conoscenza sarà vera opinione accompagnata da ragione (λόγος). Questa parola significa ora discorso o espressione di giudizio; ma ci può essere giudizio che non sia espresso con parole? ora analisi, ma uno può enumerare tutti gli elementi che compongono una cosa e non conoscerla; ora distinzione, onde una cosa si riconosce distinguendola dalle altre. Ma anche l'opinione vera per se stessa distingue e quindi si finirebbe per rinchiuderci in un circolo senza scampo. « Cosicchè, o Teeteto — conclude Socrate — nè sensazione, nè opinione vera, nè ragione accoppiata con vera opinione, potranno mai essere conoscenza ». E così ha termine il dialogo polemico e negativo del *Teeteto* che se non offre una soluzione al tormentoso problema della conoscenza, prepara attraverso la rappresentazione drammatica della persona di Socrate e col dialettico contrasto tra ciò che è mobile e ciò che è immobile, tra ciò che è contingente e ciò che è eterno, la via a un più maturo approfondimento del problema gnoseologico.

c) *Il Fedro*

Se dalle sottili investigazioni del *Teeteto* passiamo al *Fedro*, noi saremo stupiti nel constatare come l'arte di Platone sia inesauribile nelle sue espressioni e nel rivestire di colori magici le sue idee sempre nuove e interessanti. Il *Fedro* più che una dissertazione è un inno alla bellezza e all'impetuosa gioventù.

Il dialogo comprende due parti: nella prima Socrate inizia il suo giovane amico ai misteri dell'eterna bellezza; lo invita a contemplare con lui quelle scienze la cui vista riempiva le anime nostre di una celeste beatitudine, quando alate e pure da ogni contatto terrestre, avanzavano castamente nel cielo al seguito di Giove e degli altri dei; gl'insegna a disprezzare i piaceri grossolani che lo costrin-

gerebbero ad errare per mille anni sulla terra d'esilio, a nutrire la sua intelligenza della verità, della bellezza e della bontà per meritare un giorno di riprendere le sue ali e d'involarsi ancora una volta alla patria ideale; gli dice infine che se l'amore dei sensi ci abbassa al rango degli animali, la pura unione dell'intelligenza, il vero amore filosofico, risvegliano in noi il ricordo dell'essenza stessa della bellezza, che splendeva già ai nostri occhi negli spazi infiniti, abbreviando il tempo che dovremo passare in questo soggiorno di prova.

Nella seconda parte, Platone cerca di fissare i principii dell'arte della parola, della quale i vari Lisia e i Giorgia avevano fatta un'arte di menzogna e uno strumento di cupidigia e di dominazione. Alla rettorica siciliana che insegnava ai discepoli a ingannare le moltitudini, a dare all'ingiustizia le apparenze del diritto e a preferire la verosimiglianza alla verità, egli oppone la dialettica, la quale, mediante la definizione e la divisione, penetra dapprima la natura delle cose e si propone come fine dei suoi sforzi non l'opinione di cui si appaga il volgo, ma la scienza assoluta in cui riposa alfine l'anima del filosofo.

« O Pan, e voi divinità di queste onde, datemi la bellezza interiore dell'anima e fate che in me l'esteriore sia in armonia con questa bellezza spirituale. Che il sapiente mi sembri sempre ricco e che io possieda solo quel tanto di ricchezze che può avere e impiegare un uomo savio. Abbiamo ancora qualche altro voto da formulare? Per me, non ho più nulla da chiedere ». Così conclude Socrate assiso sulla molle erba in una bella giornata d'estate, all'ombra di un platano, coi piedi nell'onda dell'Ilisso. Il cielo puro dell'Attica è tutto uno splendore nella giornata estiva; le cicale, amanti delle muse, sembrano cullare l'anima col loro canto, mentre le parole del filosofo rapiscono l'anima innamorata di Fedro.

Il Fedone

Il *Fedone* è un'opera d'arte e insieme un trattato di psicologia, in cui la dimostrazione dell'immortalità dell'anima è avvivata dalle luci e dalle ombre di una rappresentazione drammatica, la morte di Socrate. Socrate ragiona di un argomento che lo tocca molto da vicino, l'immortalità; « e ci sono attorno a lui il giovinetto Fedone e il vecchio Critone, e i due ospiti Tebani, e Apollodoro che meno degli altri, quando Socrate beve il farmaco, riesce a frenare il suo pianto; e tutti infine si velano il capo e si traggono da parte, e nella stanza ormai fatta oscura e silenziosa biancheggia il lettuccio dov'è disteso il maestro, il compagno e l'amico con gli occhi e le labbra appena chiusi per sempre dal pio atto di Critone » (VALMIGLI, *Introduzione al Fedone*, Bari). È questo il quadro in cui si svolge una delle più elevate discussioni che siano state scritte e immaginate. Tentiamo di riassumere più concisamente che ci sarà possibile la trama del dialogo.

Echerate domanda a Fedone com'era Socrate il giorno che bevve la cicuta e come passò da questa vita. E Fedone risponde che il maestro era visibilmente felice nei modi e nelle parole, sì che pareva si avviasse all'Ade come sospinto da un fato divino. Ecco come Fedone descrive l'ultimo giorno. Gli amici e le altre persone che vollero assistere alla sua morte, avendo saputo che la nave era tornata da Delo (voleva l'uso che, finchè la nave non fosse ritornata, nessuno potesse essere mandato a morte) si radunarono per tempo nel carcere di Socrate. E quando entrarono trovarono il maestro che, slegato allora allora dai ceppi, si stropicciava la gamba indolenzita. E siccome la moglie Santippe nel vedere entrare i discepoli ruppe in grida e pianti, Socrate pregò che la si conducesse a casa. Le prime battute del dialogo sono date da un'interrogazione di Cebete, che chiede a Socrate come mai da quando si trova in carcere si sia messo a musicar favole di Esopo e un proemio di Apollo. E poichè c'è ancora tempo al tramonto del sole Socrate spiega, rivolto a Simmia e a Cebete, perchè filosofare sia un prepararsi a morire e perchè il vero

filosofo debba desiderare di morire. La vita del filosofo spesa alla ricerca della perfetta sapienza e a liberare l'anima quanto più gli è possibile dalle cure del corpo è uno staccarsi continuo dalla vita stesso. Fino a che l'anima si trovi mescolata col corpo che la conturba con le sue necessità, malattie, passioni, paure e immaginazioni d'ogni specie, non sarà possibile raggiungere la verità. La perfetta verità, alla quale potremo accostarci in questa vita quanto meno comunanza avremo col corpo, non sarà concessa se non dopo morte. Pertanto il filosofo non deve avere alcuna paura quando sta per appressarsi alla morte. Tutto ciò andrebbe bene, osserva Cebete, se fossimo sicuri che l'anima non cessa d'esistere dopo morte; ma siamo noi sicuri della sua sopravvivenza e più ancora che essa conserverà la coscienza? È quello che si propone di dimostrare Socrate. Gli argomenti che adduce per dimostrare l'immortalità dell'anima sono quelli dell'*antapòdosis* e quello dell'*anàmnesis*, che si possono così enunciare. La teoria dell'*antapòdosis* porta a dimostrare che se i vivi, mediante il rivivere, si generano dai morti, è chiaro che le anime dei morti devono esistere in qualche luogo da cui tornano a generarsi. Questa teoria dei contrari si chiarisce anche per l'altra dottrina, l'*anamnesis*, che cioè l'apprendere sia reminiscenza.

La reminiscenza è un ritorno della mente ad una cosa che prima conoscevamo e che poi era stata dimenticata. Risultando la reminiscenza per somiglianza e per dissomiglianza, la mente nostra è condotta, a proposito delle idee, a pensare se la cosa che destò il ricordo è manchevole o no rispetto alla cosa (idea) ricordata. E questa è reminiscenza per somiglianza. La nozione degli uguali in sè, per es., noi dovevamo averla già prima in una vita anteriore. E questo non solo per l'uguale in sè, ma per tutte le altre idee, la conoscenza delle quali portiamo con noi nascendo e le conserviamo durante la vita, oppure dimentichiamo nascendo e veniamo ritrovando via via per il richiamo dei sensi e per la reminiscenza. Da questo ragionamento risulta che, se esistono queste idee in noi prima di nascere, anche la nostra anima dovette esistere prima della nascita. Se ora si riuniscono i due argomenti, quello dei contrari (antapòdosis) e quello della reminiscenza

(anamnesis) si ricava che se l'anima è esistita prima che noi nascessimo — ed è necessario che entrando nella vita non si generi se non dalla morte — è ugualmente necessario che seguiti ad esistere dopo la morte. Gli argomenti paiono a Simmia e a Cebete convincenti, ma tuttavia rimane sempre un po' di paura. «Proprio come se s'avesse paura, disse (Cebete) o Socrate, vedi di persuaderci e di farci animo; o meglio, non come se s'avesse paura noi; chè c'è, forse anche dentro di noi, come un fanciullino, ed è lui che ha di questi sgomenti». Se si pongono, risponde Socrate, due specie di cose, le visibili e le invisibili, è chiaro che il corpo si dovrà assegnare alla prima specie e l'anima alla seconda. Dunque l'anima appartiene all'indissolubile che è proprio delle cose invisibili, e il corpo al dissolubile, che è delle visibili. Analogamente al corpo spetta di sciogliersi e all'anima di rimanere indissolubile. Se quest'ultima si diparte pura dal corpo senza portarsi dietro nulla che alteri la propria purezza, tosto se ne andrà al mondo che le è simile, l'invisibile dove vivono gli dei immortali. Se invece si diparte dal corpo contaminata da tutti i desideri e le passioni di questo, la medesima pesantezza di questo corporeo che essa trae seco, la farà ricadere nuovamente nella regione visibile, dove assumerà forme corporee diverse secondo le diverse consuetudini che ebbe in vita. Di qui appare la funzione liberatrice della filosofia, la quale, conoscendo che l'anima è come incarcerata nel corpo, cerca di liberarla da questo carcere, esortandola a non abbandonarsi ai sensi, ma a raccogliersi in se stessa, perchè solo in questo modo può cogliere la verità. Attendendo essa alla contemplazione del vero e del divino, si libererà da ogni male e sentirà acquetarsi il fanciullino di Cebete dallo spavento della morte.

Abbiamo poi i due dubbi l'uno di Simmia, il quale, paragonando l'anima all'armonia della lira, ritiene che dovrà venir meno al venir meno del corpo; l'altro di Cebete il quale prende l'esempio del tessitore. Come questi non potrà sopravvivere al suo ultimo mantello, così l'anima potrà finir prima dell'ultimo corpo in cui si è incarnata. Socrate, replicando alle obbiezioni dei due discepoli, conclude che, come chi non ha modo di rendersi conto che l'anima sia

immortale, non può non aver paura di fronte alla morte, così chi ha fiducia di godere dopo morte una vita felice, dimostra di non essere assennato. Intorno a un problema così importante non ce la dobbiamo cavare con troppa superficialità. Bisogna indagare la causa vera delle cose, tornare alla dottrina delle idee, alla essenza delle cose: il bello in sè, il vero in sè. Soltanto in questo modo scopriremo che anche l'anima è una cosa in sè, è immortale. Come il contrario di vita è morte, così l'anima, sebbene non sia per sè stessa contraria a morte non potrà mai accogliere la morte che è il contrario della vita, che l'anima reca sempre con sè. L'anima è imperitura, come è imperituro Dio e l'idea stessa della vita e tutto ciò che non ammette morte. Quando dunque la morte si abbatte sull'uomo, la parte di lui che è mortale muore, la parte che è immortale, l'anima, sfugge alla morte e segue il suo destino nell'Ade. Ma qual'è la sorte delle anime dopo morte e come è l'Ade? E qui Platone cerca di supplire col mito alle limitazioni dell'indagine filosofica. E conclude che sebbene tutto ciò che egli ha descritto non si possa sostenere per certo, rimane però indubitabile che l'anima è immortale, e che non può aver timore della morte chi abbia vissuto virtuosamente e conforme ai dettami della ragione.

Socrate, dopo aver assicurato un'ultima volta il buono e vecchio amico Critone, il quale si preoccupava di sapere come volesse essere sepolto, che non è a Socrate che dovrà dare sepoltura ma al suo corpo, andò un momento nella stanza da bagno dove c'erano le sue donne e i tre figlioletti e quindi ritornò in mezzo ai discepoli. Quando il messo degli Undici gli consegnò il veleno in una tazza, Socrate la vuotò d'un fiato «fino in fondo. E i più di noi fino a quel momento erano pur riusciti alla meglio a trattenersi dal piangere; ma quando lo vedemmo bere, e che aveva bevuto, allora non più; e anche a me, contro ogni mio sforzo, le lacrime caddero giù a fiotti; e mi coprii il capo e piansi me stesso; chè certo non lui io piangevo, ma la sventura mia, di tale amico restavo abbandonato! E Critone, anche prima di me, non riuscendo a frenare il pianto, s'era alzato per andar via. E Apollodoro, che già anche prima non aveva lasciato di piangere, allora poi

scoppiò in singhiozzi; e tanto piangeva e gemeva che niuno ci fu di noi lì presenti, che non se ne sentisse spezzare il cuore; all'infuori di lui, di Socrate».

Con questa scena potentemente drammatica ha termine il dialogo, nel quale Platone, con maestria di scrittore, con profondità di psicologo, ha saputo mettere in bocca all'uomo, «senza paragone il più savio e il più giusto», le dimostrazioni più convincenti che sieno mai state date intorno al problema dell'immortalità dell'anima.

La Repubblica

Le linee della *Repubblica* sono semplicissime: Socrate discute nel libro primo con Polemarco e col sofista Trasimaco intorno al giusto e all'ingiusto. È forse il giusto, domanda Socrate, l'obbligo di dire la verità e di restituire a ciascuno ciò che si è ricevuto? No certamente, chè sarebbe come restituire ad un uomo diventato pazzo le armi che gli erano appartenute. Il giusto non è come si crede l'abbia definito Simonide, il dovere di rendere a ciascuno ciò che gli si deve, poichè se si tratta di un amico, non è una cosa giusta il restituirgli un deposito dannoso; mentre ad un nemico ciò che gli conviene è il male. Il giusto consisterà dunque nel fare il bene ai propri amici e il male ai propri nemici. A tale proposito l'uomo giusto potrà compiere il suo dovere in guerra, difendendo gli uni ed attaccando gli altri. Era un sofisma famigliare ai Greci, e sul quale Socrate ha più insistito per smascherare l'equivoco della scuola sofistica, che la giustizia non è altro, in fondo, che l'arte di rubare per il bene degli amici e per il male dei nemici. Ora, gli amici che dobbiamo favorire sono quelli che ci sembrano persone per bene. E i nemici ai quali è giusto nuocere sono quelli che consideriamo persone cattive. Ma chi ci dice che l'apparenza non c'inganni? Non è difficile ingannarsi: e tenere per amici dei malvagi che verranno favoriti e per nemici degli onesti cui si cercherà di nuocere, in modo che sarebbe giusto far del male a chi non ce ne fa; è questa una conclusione nuova ed assurda, ma non meno logica, che rivela un vizio nella definizione. Ma anche supponendo

il nostro amico sempre onesto e il nostro nemico sempre cattivo, la definizione non è migliore. Essa non si applica all'uomo giusto, sia perchè è incapace di fare alcun male anche al proprio nemico, sia perchè la giustizia, essendo considerata come la virtù propria dell'uomo, egli diventerebbe più ingiusto a misura del male che gli si farebbe.

Ma è impossibile ad un uomo giusto rendere ingiusto il proprio simile, come lo è a un musico rendere ignorante in musica o ad uno scudiero nell'arte di cavalcare; vale a dire, che gli è impossibile di fare del male. È questo ancora un argomento ironico attinto dalla scuola sofistica. La verità è che non è mai giusto fare il male, e ciò basta perchè la definizione non sia buona. Essa non è che una menzogna impudente, che non dev'essere attribuita a un Simonide, ad un Omero o ad un qualunque sapiente, ma a tiranni ebbri della loro potenza.

Vediamo l'altra definizione, messa in bocca ad un interlocutore più serio: la giustizia è ciò che è vantaggioso al più forte. Il dire questo è lo stesso che dire che la giustizia si confonde coll'interesse della potenza stessa. Ciò sarebbe vero se gli uomini potenti non s'ingannassero mai a loro vantaggio. È più conforme alla verità il dire che, in generale, colui che governa non ha in vista che l'interesse di cui egli è soggetto, come il medico del malato, lo scudiero del cavallo, il pilota del marinaio e in generale il più forte del più debole. Si obbietta che il pastore, prendendo cura del gregge, si preoccupa del bene che verrà a lui stesso e non di quello del gregge, che è l'istrumento della sua fortuna. Se ne conclude che, in ogni cosa, la giustizia si volge all'interesse del forte, a detrimento del debole ed infine che l'uomo ingiusto, avendo sempre ragione negli affari privati e pubblici di fronte all'uomo giusto, è in fin dei conti più felice, il solo felice. L'ideale di questa dottrina, che è un materialismo conseguente, è la tirannia. L'esempio del pastore non è che un sofisma, in quanto che, come pastore, non può non avere di mira il bene del suo gregge. Se glie ne deriva qualche bene personale questo non è che la conseguenza della sua professione, il frutto della sua arte, non il fine, la legge del più forte di lavorare a profitto del più debole. Come è falso dunque che l'in-

giustizia e l'interesse siano cose identiche, è del pari falso sostenere che l'uomo ingiusto sia più felice dell'uomo giusto. Se ogni cosa ha in questo mondo una certa virtù per la quale compie bene la sua funzione, come gli occhi che hanno la funzione di vedere, in virtù di ciò che si può chiamare il contrario della cecità, così anche l'anima ha per sua funzione il pensare, il deliberare, il vivere; dunque la vera funzione dell'anima, in virtù della quale essa vive bene, è la giustizia. Ne segue che l'uomo giusto vivrà bene e che vivendo bene sarà felice. Mentre l'uomo ingiusto vivrà male e sarà infelice.

Entriamo così nel secondo libro nel vivo della questione, e cioè della natura vera e propria del giusto e dell'ingiusto nei loro effetti immediati sull'anima. Due sono le tesi in contrasto: quella materialistica di Glaucone, sostenuto da Adimante, che, con argomentazioni serrate e calzanti, sostiene l'ingiustizia, e quella spiritualistica di Socrate che fa della giustizia la regola di condotta dell'uomo. Ecco gli argomenti di Glaucone: Commettere ingiustizia è, secondo la natura un bene, sopportarla un male. Gli uomini hanno a volta a volta commesso e sofferto l'ingiustizia. Ma arrivò un giorno in cui coloro che non erano così forti nè per potersene liberare nè per sottrarsene stabilirono delle leggi e delle convenzioni per proteggere i deboli contro i forti. Così nacquero le parole nuove di giusto e di « legittimo». La giustizia non esiste, dunque, secondo la natura, ma secondo la legge. Essa non è amata per sè stessa come un bene ma subita. Chi può mettersi al di sopra della legge può violarla senza esitare; e chi non può violarla sente il disprezzo della sua impotenza. La prova è che se si desse all'uomo buono e al cattivo la possibilità di tutto fare, e insieme quell'anello meraviglioso di Gige che assicurava l'impunità, si vedrebbero tutti e due perseguire, con pari energia, lo stesso fine, vale a dire lavorare senza scrupolo al raggiungimento dei loro desideri. Chiunque esitasse dinanzi a simile contingenza sarebbe l'oggetto forse di pubbliche lodi ipocrite; ma in segreto verrebbe derisa la sua ingenuità. Questo sentimento comune dimostra che se si è giusti si è per necessità, non per scelta. Per vedere

come l'ingiustizia renda l'uomo tanto felice quanto la giustizia lo riduce miserabile, si consideri l'uomo dabbene ed il malvagio nel più alto grado di giustizia o d'ingiustizia. Presto o tardi il giusto sarà detestato, torturato, caricato di catene e infine sarà messo in croce, esempio terribile per gli altri, se non si sarà convinto egli stesso che si tratta di apparire giusto più che di esserlo nella vita. L'uomo ingiusto, infatti, potentissimo nello Stato, sotto le spoglie mendaci di giustizia, si sposerà, stringerà parentadi, si divertirà, diverrà ricco, s'inalzerà sopra tutto e sopra tutti, farà del bene ai suoi amici, s'ingrazierà gli uomini con doni magnifici e, a forza di sacrifici, guadagnerà gli stessi dei. Che gli mancherà presso gli dei e gli uomini per essere più felice del giusto, il quale è votato, dopo la sua misera vita, ad una morte infame? Nulla; è l'opinione comune. Quando Glaucone finisce di parlare Adimante prende tosto la parola per sostenere con nuovi argomenti quest'apologia vigorosa ed ardita dell'ingiustizia. La giustizia è così poco considerata come un bene, che tutti quelli che si occupano dell'educazione dell'infanzia, padri, madri, amici, sono unanimi a non raccomandarne la pratica che in vista dei vantaggi che procura; non la giustizia in sè stessa, ma solo la rinomanza di uomo giusto: considerazione, dignità, alleanze onorevoli ed altri favori ancora. All'accorrenza essi invocano l'autorità dei vecchi poeti, Museo e suo figlio Eumolpo, Esiodo ed Omero, per elevare sino agli stessi dei i vantaggi di questa rinomanza della giustizia. Se essi biasimano i cattivi, non è per essere stati ingiusti, ma per essere votati dopo la vita ai supplizi dell'inferno. Insomma la speranza e il timore, in una parola, l'interesse, ecco il segreto delle lodi delle quali è colmato il giusto, e del biasimo inflitto ai peccatori. Se poi questi maestri vecchi e nuovi vantano a gara la bellezza della temperanza e della giustizia, non nascondono che queste sono virtù difficili, mentre che l'ingiustizia e la licenza sono facili, dolci e feconde. Essi dicono che l'uomo giusto è migliore del cattivo, ma come vantano la condizione del cattivo ricco e potente, insegnano a disprezzare il giusto che vive debole e indigente. Ecco ciò che si mor-

mora all'orecchio dei figli. Adimante ha ragione di dire che è questo il punto debole che Glauco si è guardato bene dal rilevare. Era molto l'aver provato che gli uomini nella loro condotta commettono a gara l'ingiustizia, quando non sono costretti d'essere giusti; ma non è forse andare più in fondo della questione mettendo a nudo che il principio della loro condotta risente del vizio dell'educazione? Si osserva facilmente l'effetto di simili discorsi sull'anima dei giovani, da parte di coloro che essi sono abituati sin dall'età più tenera ad ascoltare come gli oracoli della sapienza. Così sono indotti a sottrarsi alla triste fortuna del giusto e a non attenersi se non alla parte esteriore della giustizia per assicurarsi impunemente la sorte del cattivo. Non solo avranno la stima degli uomini, ma non dovranno temer nulla dagli dei. Tanto più che non è sicuro che questi ultimi esistano. E se anche esistono si può conseguire con dei sacrifici la felicità della vita futura dopo quella della presente. La scelta non è dubbia: è evidente che il migliore calcolo non è d'essere giusto a proprie spese, ma d'essere ingiusto a proprio profitto. Ecco il frutto dell'educazione in una società egoista, il cui principio è, in fondo, questo: l'ingiustizia è un bene, la giustzia un male. Socrate messo alle strette dalle stringenti argomentazioni di questa morale atea e materialistica, così cerca di difendere la causa della giustizia. « Noi cercheremo dapprima — egli dice — quale sia la natura della giustizia negli Stati; in seguito la studieremo in ciascun uomo ed incontreremo in piccolo ciò che abbiamo veduto in grande.

Per vedere come la giustizia possa nascere cercheremo di spiegare l'origine dello Stato. I fondamenti dello Stato sono quelli di ogni società umana, cioè i bisogni dell'uomo. Questi bisogni di ogni specie sono dapprima materiali, poi intellettuali e morali. Sono essi che spingono gli uomini ad unirsi, per l'impossibilità in cui ciascuno si trova di soddisfarli e per i soccorsi ch'egli può domandare e concedere ai suoi simili a questo scopo. Lo Stato si trova così fin da principio, composto di quattro o cinque individui di diversa industria: operaio, architetto, tessitore, calzolaio. Esso s'ingrandisce a poco a poco per

il bisogno di nuove industrie atte ad aiutare le prime e a permettere a ciascuno di non dedicarsi che alla propria. Il primo principio dello Stato è che ciascuna industria, per essere convenientemente esercitata, sarà l'occupazione esclusiva di colui che l'esercita. Di qui l'aggiungersi dei falegnami, dei fabbri, dei pastori, dei mandriani e di altri artigiani, che si riforniscono delle loro materie prime e dei loro utensili; dei commercianti per le esportazioni e le importazioni, dei mercanti per le vendite, dei mercenari tanto più numerosi quanto più ciascuno sarà sottoposto alla legge di dedicarsi esclusivamente allo stesso lavoro.

Una volta costituito lo Stato è necessario regolare il tenore di vita. Essa sarà laboriosa, frugale, religiosa e per ciò stesso felice. « Il vero Stato è quello che ha una costituzione sana ». La prima concezione di Platone ricorda l'austero modello di Sparta. Ma egli era troppo figlio di Atene per arrestarsi ad una concezione così primitiva. Se essa conviene a uomini semplici, non è però in rapporto con quella moltitudine di bisogni che il cammino dei tempi e l'azione dell'uomo, in una parola la civiltà, ha inevitabilmente prodotto. Bisogna pure tener conto di quelle innumerevoli industrie ed arti che lavorano alla soddisfazione di quei nuovi bisogni. Pittori, musicisti, poeti, rapsodi, imprenditori, operai d'ogni genere, medici accrescono e diversificano in modo prodigioso l'associazione. « Non è più lo Stato sano, è uno Stato gonfio di umori ». I suoi limiti diventano troppo stretti: bisogna estendersi sui vicini. Di qui la guerra e con la guerra il bisogno di guerrieri, guardiani dello Stato. Il principio della sua riforma si basa sull'educazione dei guerrieri. La difesa dello Stato è un mestiere difficile. Soltanto coloro lo possono esercitare che riuniscono in sè le qualità più opposte, la dolcezza verso i concittadini, l'irascibilità verso i nemici, e inoltre il desiderio d'imparare. In fanciulli che riveleranno tali inclinazioni saranno sottoposti ad un'educazione, la cui ricerca farà forse vedere come la giustizia e l'ingiustizia prendono origine in uno Stato. Quest'educazione consiste nel formare l'uomo con la ginnastica e con la musica che abbraccia, in senso generale, tutte le arti ispirate dalle Muse. E' con la musica che avrà inizio l'edu-

cazione e con quella parte della didattica che si basa sui discorsi. Platone regola con cura scrupolosa tutti gli elementi dei primi discorsi che saranno indirizzati ai giovani guerrieri, vale a dire, il contenuto, la forma, l'armonia e il ritmo. Saranno delle favole, ma non quelle che potrebbero far nascere nell'anima dei fanciulli idee che essi non devono avere nell'età matura. La prima idea che s'inculcherà sarà quella della divinità. Bisogna che quest'idea sia giusta. Lungi quindi da loro quelle menzogne poetiche, diffuse dai versi di Esiodo e di Omero, « che sfigurano gli dei e gli eroi », rappresentandoli come padri ingiusti e figli detestabili, crudeli, perfidi, mentitori, sempre in guerra. Si rappresenterà Dio come un essere essenzialmente buono e benefico, incapace d'alcun male, autore d'ogni bene, che non inganna, che non cambia, che non può patire alcuna imperfezione, in una parola immutabile. Si renderanno così i fanciulli religiosi. La religione acquista, quindi, nella *Repubblica* di Platone una funzione educativa altissima e come tale si lascia molto al disotto il grossolano antropofismo delle favole mitologiche del suo tempo.

Dopo il sentimento del divino e della pietà verso gli dei l'educazione (continua a dire Platone nel terzo libro) deve promuovere nei giovani il coraggio. Si eviteranno a tale scopo le narrazioni paurose che i poeti hanno fatto dell'oltre tomba, quegli orrendi supplizi che incutono terrore per la morte e inducono alla viltà. I giovani devono ignorare i versi di Omero e dei suoi imitatori dove s'impara a piangere, a lamentarsi, a ridere smoderatamente, a mentire, ad imprecare come fanno gli dei e gli eroi. Se il poeta descriverà gli eroi leali, coraggiosi, temperanti, disinteressati, docili ai loro capi, allora soltanto si faranno leggere i versi. Bisogna scegliere tra la narrazione che non comporta alcun'imitazione e la narrazione puramente imitativa propria ai tragici e ai comici. Platone mette al bando dall'educazione le composizioni imitative e quindi la tragedia e la commedia, perchè sfigurano la verità, insegnano, rappresentando una data parte, ad uscire dalla propria condizione e ciò contro il principio che deve vigere in uno Stato, che ciascuno, cioè, deve vivere e morire nella propria professione. Bandita dunque la poesia, i discorsi devono avere una locuzione semplice e diretta.

Più benevolo si mostra Platone con la musica che si basa sull'armonia e sul ritmo. Ad una narrazione semplice conviene un'armonia semplice e maschia che penetri, senza turbare l'anima dei guerrieri. Non si devono tollerare quelle armonie meste, molli, snervanti introdotte dai Lidii. Il ritmo, poi, a sua volta dovrà esprimere, come le parole, la bontà dell'animo « e con questa parola io non intendo quella specie di dolcezza che è bonomia, ma intendo un vero carattere morale di bontà e di bellezza ». Col sentimento del buono si deve dunque coltivare per tempo anche quello del bello, onde i giovani imparino non solo ad amare la bellezza, ma anche a stabilire fra il bello e loro stessi un perfetto accordo. Perciò si metteranno dinnanzi ai loro occhi opere belle evitando che nessuna cosa turpe attiri i loro sguardi. Si coltiverà secondo lo stesso spirito la ginnastica, lasciando all'anima la cura del corpo, « perchè non è il corpo, per quanto sia ben formato, che renda per virtù sua buona l'anima; ma è al contrario l'anima che quando è buona dà al corpo, per la virtù che ha in sè, tutta la perfezione di cui è capace ». Anche la ginnastica dev'essere maschia, esercitare il corpo senza stancarlo, fortificandolo. Il nutrimento sia semplice, non si tollerino raffinatezze che possono causare disordini e malattie. È uno Stato debole quello che ha bisogno di medici e di giudici per rimediare ai disordini del corpo e a quelli dell'anima. Se occorre in caso di necessità una medicina, sia semplice e sbrigativa; se fa d'uopo ricorrere in giudizio che questo sia composto di vecchi virtuosi che cercheranno di regolare prontamente i conflitti sempre rari tra cittadini sani di corpo e di anima. « Quanto agli altri, si lascieranno morire quelli il cui corpo è deforme e si metteranno a morte coloro la cui anima è per natura cattiva e incorreggibile ». Lo scopo dell'educazione basata sulla musica e sulla ginnastica è di raggiungere un accordo perfetto nello sviluppo fisico e morale dei guerrieri ai quali deve pensare lo Stato. Sono questi giovani che formeranno la milizia, ma coloro dai quali l'educazione nazionale non avrà potuto ritrarre alcun profitto, andranno a formare la classe degli artigiani e dei mercenari. Alla milizia occorrono dei capi e allo Stato dei magistrati. I giovani obbediranno, i vecchi comanderanno, i migliori di questi na-

turalmente, che saranno rimasti per tutta la vita fedeli al principio fondamentale: « Il dovere è quello di fare tutto ciò che si giudica più vantaggioso per lo Stato ». È da queste anime devote e forti, uscite vittoriose da una lunga serie di prove, che sarà scelto il capo dello Stato. Costui e quegli altri che governeranno con lui, meriteranno il nome di guardiani dello Stato e formeranno la classe della magistratura, della quale i giovani guerrieri saranno gli strumenti e i ministri.

La classe dei guerrieri non possederà nulla, nè terra, nè abitazione, nè fortuna; vivranno tutti insieme come i soldati al campo, seduti a mense comuni, mantenuti a spese dello Stato, senza denaro, nè ornamento d'oro o d'argento. Le loro leggi e le loro virtù saranno il sacrificio assoluto alla proprietà, la sobrietà e il disinteresse, la devozione allo Stato.

La condizione di questi guerrieri — obbietta Adimante nel libro quarto — privati di ogni cosa che ci rende attaccati alla vita, più simili a mercenari che a cittadini, non pare molto felice. Socrate risponde che non è questione della loro particolare felicità, ma della salute pubblica. L'interesse particolare deve scomparire di fronte all'interesse generale. Quando questo sarà assicurato ciascuno ne godrà secondo la sua possibilità; l'importante è che ciascun cittadino e ciascuna classe si mantenga al suo posto. Per prevenire ogni causa di turbamento nell'economia dello Stato ci saranno leggi contro il lusso e la povertà, contro la tendenza che ha lo Stato di oltrepassare i limiti del suo potere, compromettendo così l'unità, e leggi contro ogni innovazione nell'educazione. Non vi saranno per il contrario leggi per regolare i rapporti puramente civili dei cittadini tra loro: contratti, vendite, convenzioni commerciali, per il fatto che tra uomini giusti, quali li farà l'educazione pubblica, tali rapporti sono conformi al diritto. Infatti delle due cose o i cittadini sono onesti e tutto avviene onestamente fra loro; o essi sono corrotti e non varranno i regolamenti a renderli probi. Di qui si vede chiaramente che la base dello Stato platonico è la virtù, la legge morale.

Lo Stato assomiglia all'individuo e le tre facoltà dell'anima di questo corrispondono alle tre classi in cui si divide

lo Stato. Nell'individuo la magistratura è rappresentata dalla ragione, la classe guerriera dal coraggio, quella dei mercenari dall'appetito. È prudente quando la parte ragionevole della sua anima vede ed ordina ciò che conviene; coraggiosa quando la parte irritabile è subordinata alla ragionevole; temperante quando l'accordo regna tra queste tre parti in modo che ne risulti una specie di armonia. Ne segue quindi che l'uomo è giusto come lo Stato, quando ciascuna delle parti della sua anima resta al suo posto e non invade quello delle altre. L'unità morale e nazionale è la condizione del buon governo di sè stesso e degli altri.

Nel libro quinto abbiamo la questione femminile. Polemarco, Adimante e Glauco domandano a Socrate come « si stabilirà la comunanza delle donne e dei fanciulli tra le guardie dello Stato e in che modo l'infanzia sarà allevata nell'intervallo di tempo che separa la nascita dall'educazione propriamente detta ». È lo Stato che decide, dice Socrate, della comunanza delle donne e dei figli; le donne sono necessarie e lo Stato non può disinteressarsi di loro. In primo luogo le donne prenderanno parte a tutti gli esercizi dei guerrieri, perchè hanno le stesse attitudini dell'uomo ai fini dello Stato; la differenza dei sessi non ha valore. Vi sono delle donne valenti nella medicina, nella ginnastica, nella guerra e altre che non lo sono; delle donne coraggiose, delle donne filosofesse ed altre che non lo sono, proprio come avviene negli uomini. Non è dunque andare contro natura far partecipare agli stessi esercizii individui dell'uno e dell'altro sesso.

Si formeranno così come degli uomini forti delle donne superiori atte a procreare cittadini eccellenti d'ambo i sessi. « Le donne dei guerrieri saranno comuni tutte a tutti; nessuna abiterà di preferenza con qualcuno. Anche i figli saranno comuni; e i genitori non conosceranno i loro figli, nè questi i loro genitori ». Le unioni però di questi giovani e di queste fanciulle che vivranno insieme, mangiando alla stessa tavola, ricevendo la stessa educazione, non saranno libere e casuali. I magistrati prenderanno certe misure per combinare i caratteri e per dare una sanzione sacra ai matrimoni. Indiranno delle feste solenni, dove si troveranno i futuri sposi, facendo creder loro che la sorte deve decidere

della loro unione, per prevenire le gelosie e le liti. Così i giovani più distinti avranno il doppio vantaggio di scegliere la loro compagna e di avere con le donne un commercio più frequente. Le donne daranno figli allo Stato dai venti ai quarant'anni e gli uomini dal primo sfogo dell'età sino ai quarantacinque. I cittadini che per un vergognoso libertinaggio avessero violata la legge del matrimonio saranno dichiarati sacrileghi e i loro figli considerati illegittimi, « nati dal concubinaggio e senza gli auspici religiosi ». Trascorso il tempo del matrimonio, il commercio tra i due sessi sarà libero, ma a patto che non nascano figli. Tuttavia sarà proibito ogni commercio alle donne coi loro figli, i loro padri, i loro nipoti e i loro nonni e così pure agli uomini coi medesimi consanguinei.

Questa comunanza dei beni e delle persone fa sì che nessun interesse privato turbi i cittadini; essi si affliggeranno o si rallegreranno insieme degli stessi dolori e delle stesse gioie comuni. Simile ad un sol uomo lo Stato si sentirà interessato alla sorte di ciascuno dei suoi membri e ogni membro alla sorte dello stato, come il corpo ad ognuna delle sue parti.

Una volta formato lo Stato, si tratta di pensare alla sua stabilità, e questa poggia su un buon governo. Per non dilungarci troppo non daremo che un cenno del contenuto dei seguenti libri della *Repubblica*.

Nel libro sesto Platone parla dei filosofi come di coloro che, possedendo le qualità intellettuali e morali in grado eminente rispetto agli altri cittadini, sono i più indicati a reggere le redini dello Stato.

Resi perfetti dall'educazione e dall'esperienza, avendo innato l'amore della verità, l'orrore per la menzogna, la penetrazione, la memoria, lo sdegno per le cose esteriori, da cui derivano la forza, la temperanza, la misura, la grazia la grandezza d'animo, i filosofi hanno diritto al primo posto nella società. Una volta che ai filosofi sarà affidata la direzione dello Stato, lo Stato deve assicurarsi i futuri magistrati che perpetuino lo spirito filosofico. Di qui quella forma di educazione riservata alla classe più eletta dei cittadini e che consiste nell'investigazione filosofica, nell'indagine della essenza reale delle cose intelligibili, nell'intelligenza dell'idea

del bene. L'idea del bene è per il mondo intelligibile ciò che è per il mondo sensibile il sole. È l'idea del bene che rende lo spirito capace di comprendere e le cose atte ad essere comprese, proprio come la luce del sole che dà agli occhi la facoltà di vedere ed agli oggetti la proprietà d'essere visibili. E come il sole non è soltanto la sorgente della luce, ma anche il principio della vita e del calore, così pure l'idea del bene è non solo la sorgente dell'intelligenza e della verità, ma il principio dell'essere e dell'essenza.

Dopo aver accennato ai quattro gradi della conoscenza, che sono come le quattro operazioni per cui l'anima s'innalza progressivamente dall'ignoranza alla scienza e dopo aver distinti i due mondi della conoscenza, quello dei sensi e quello del pensiero, Platone nel settimo libro ricorre al paragone della caverna, immagine del corpo terreno, per spiegare i quattro gradi della conoscenza: sensazione, fede, ragionamento, ragione. È con la ragione che l'anima potrà elevarsi alla conoscenza del mondo intelligibile: « Agli ultimi limiti del mondo intellettuale è l'idea del bene che si percepisce con fatica, ma che non si può concepire senza concludere che essa è la causa di tutto ciò che vi è di bello e di buono; che nel mondo visibile produce la luce e l'astro che ne è la sorgente; che nel mondo invisibile, produce direttamente la verità e l'intelligenza; che infine bisogna tener gli occhi rivolti a questa luce per condursi saggiamente nella vita privata e pubblica ». Questa luce, quest'idea è Dio stesso, principio eterno e immutabile dell'ordine morale e politico. L'educazione filosofica deve proporsi dunque di formare una coscienza morale e virtuosa nei futuri capi dello Stato. Fra le discipline che entrano a far parte dell'educazione di questa classe vi sono le scienze matematiche: aritmetica, geometria e astronomia che servono come preparazione alla vera scienza filosofica, che è la dialettica. È questa scienza che dà all'anima la facoltà di elevarsi dagli oggetti più umili fino all'idea del bene e da questa discendere nelle cose, percorrendo tutti i gradi dell'essere. Poichè anche le donne sono dotate della stessa attitudine dell'uomo per la filosofia, perciò Platone dichiara che l'educazione filosofica dev'essere impartita anche alle donne che si sentono destinate a prendere parte al governo.

Nel libro ottavo si esaminano le forme di governo, che, secondo il filosofo, sono cinque: l'aristocrazia, fondata sulla giustizia, poi a seconda che si allontanano da questo ideale della società politica, vengono la timocrazia, l'oligarchia, la democrazia e infine la tirannia. Queste ultime quattro forme di governo sono un'alterazione, una successiva degenerazione del governo perfetto. Dopo aver descritto il processo per cui, in seguito alla depravazione del costume politico, si passa da un governo a un altro, Platone prende ad esaminare la tirannia.

È evidente — egli dice nel libro nono — che il tiranno è l'estremo opposto dell'uomo giusto. « Il più felice degli uomini è il più giusto e il più virtuoso, e l'anima sua è la più regale; ma il più infelice è il più ingiusto e il più cattivo, cioè colui che, essendo dotato di un carattere tirannico, esercita su sè stesso e sull'intero Stato la più assurda tirannia ». Poichè vi è una differenza fra i piaceri dell'anima e quelli del corpo e solo i primi, derivando dalla conoscenza, cioè dalla verità, sono veri piaceri; di qui deriva che l'uomo giusto, il vero filosofo, ha sugli altri uomini il privilegio di attingere la sua felicità alla sorgente stessa dei piaceri, quelli dello spirito, che sono veramente reali. Il cattivo, il tiranno, mentre crede di raggiungere la felicità compiendo il male, non fa che alimentare dentro di sè un mostro che lo divora, l'ingiustizia stessa, che lo rende interiormente miserabile.

Nel libro decimo ed ultimo della *Repubblica*, Platone torna sull'argomento della poesia e dei poeti, già trattato nel secondo e nel terzo libro. Dopo aver ribadito il concetto che la poesia è imitazione, dichiara che essa è pericolosa, perchè, in luogo di rivolgersi alla parte ragionevole dell'anima, s'indirizza a quella cieca e passionale, che è la parte meno nobile dell'anima. Sarebbe contraddittorio che il filosofo-legislatore — il quale non ha in pregio che la verità e ricorre ai mezzi più acconci per far brillare la sua pura luce negli animi dei cittadini — ammettesse nello Stato i seducenti e ingegnosi propagatori della menzogna. I poeti saranno introdotti ad un sol patto, che si sottomettano alle leggi dello Stato, rinunciando alla loro arte e alle loro finzioni. Infine Platone termina la sua esposizione trattando

dell'immortalità dell'anima, dei castighi riservati ai colpevoli, delle ricompense promesse alla virtù in questa vita terrena o in quella futura. Certo, conclude Platone, i beni e i mali di questa vita non sono in rapporto nè coi meriti del giusto, nè coi demeriti del malvagio; è solamente nella vita futura che noi riceveremo ciò che ci spetta, poichè, come dice la Parca: « L'uomo è responsabile della sua scelta; Dio è innocente ».

III. — LA DOTTRINA DELLE IDEE

(DIALETTICA).

SOMMARIO: 1. Il punto di partenza del sapere scientifico. — 2. La dottrina dei presocratici: Eraclito e Parmenide. — 3. La dialettica platonica. — 4. Critica alla gnoseologia sofistica. — 5. Il mondo delle idee. L'essenza dell'idea. — 6. Il rapporto delle idee fra loro, con le cose e con Dio. — La Reminiscenza. — 8. L'amore; il fervore filosofico; la bellezza. — 9. L'amore platonico e il suo significato.

1. Dal breve riassunto dei pochi dialoghi che abbiamo riferito si vede subito che la filosofia di Platone non è un sistema rigidamente chiuso, ma un processo che via via si svolge e si muove intimamente. Perciò l'esposizione della sua filosofia dev'essere in sostanza — come osserva giustamente il Windelband — « una storia della sua dottrina delle idee ».

La divisione tripartita della filosofia platonica fatta dall'accademico Senocrate, e cioè *Dialettica, Fisica* ed *Etica,* risponde così bene allo spirito della dottrina platonica che venne accettata da tutti gli studiosi e gli storici della filosofia.

La filosofia di Platone è lo sviluppo di quella di Socrate, il cui postulato etico della conoscenza di sè — γνῶθι σεαυτόν — esige quel sapere del tutto speciale, che, a differenza di ogni altro sapere — ἐπιστήμη — ha per oggetto sè stesso, cioè il sapere del sapere. Platone accetta in tutta la sua pienezza questa premessa socratica per la quale ogni capacità tecnica, ogni virtù morale si basa sul sapere. Secondo Socrate il problema fondamentale di ogni sapere filosofico, cioè concettuale, è che non si può dir nulla di un oggetto, finchè non se ne conosca il concetto, l'essenza universale e immutabile; e che perciò ogni conoscenza debba

muovere dalla formazione dei concetti. Di qui sorge l'esigenza di un sapere scientifico, che ha come strumento il dialogo, cioè la ricerca in comune di ogni ideale etico e religioso. Il fine del sapere scientifico è la determinazione del concetto. Il concetto è la misura della verità e il suo procedimento è quello induttivo-dialettico. Socrate ha cercato così di contrapporsi alle opinioni fallaci e mutevoli della scuola sofistica; ma come non è riuscito a creare — se si eccettui il principio universale della concettualità della scienza — un teoria logica; così non è riuscito a dare una base antropologica e metafisica alla sua etica. Non è riescito neppure ad allargare il campo delle ricerche oltre il mondo propriamente umano, non attribuendo sull'esempio dei sofisti alcun valore allo studio della natura. Con Platone invece le vie della ricerca conducono a mete più lontane. Egli è si persuaso col maestro che la riforma della vita morale non può avere altro fondamento che quello della conoscenza concettuale, ma egli tenta di sviluppare a sistema la scienza dei concetti; anch'egli come il maestro considera l'uomo l'oggetto più perfetto e più degno di studio, ma i suoi occhi non disdegnano la contemplazione della natura, anche se la conoscenza di questa è ancora annebbiata dalle rappresentazioni mitiche.

2. Platone non solo approfondisce il procedimento scientifico di Socrate in ciò che concerne la formazione e lo svolgimento del concetto, preparando con ciò la logica aristotelica; non solo nei suoi primi dialoghi riduce col maestro tutte le virtù all'intelligenza; non solo finalmente cerca di distinguersi dai sofisti considerando quest'intelligenza l'unico scopo che l'uomo si deve proporre nella vita e a cui tutto deve sacrificare; ma, dotato di un più profondo senso storico del maestro, valorizza ciò che vi era di notevole nelle dottrine dei filosofi presofistici e sopratutto nelle speculazioni di Eraclito e di Parmenide. C'era pur qualche cosa di vero nel divenire eracliteo, in quella legge generale dell'universo per la quale il mondo è un essere in incessante cangiamento, una sostanza che si pone in forme sempre nuove. Il linguaggio sentenzioso e ricco di metafore, spesso di tono profetico, di colui che per la forma

espositiva era chiamato « l'oscuro », non poteva non colpire e interessare il filosofo artista. La stessa concezione dell'origine del mondo rappresentata nel fuoco: « questo mondo, lo stesso per tutti, non l'ha creato alcuno nè degli dei, nè degli uomini; ma sempre fu, è e sarà un fuoco eternamente vivo, che secondo leggi arde e secondo leggi si spegne »; le magnifiche immagini che adopera per descrivere questo ciclico uscire e ritornare del tutto in fuoco: « tutto si converte in fuoco, e il fuoco in tutto, come le merci in oro e l'oro in merci »; non potevano non stimolare la fantasiosa mente di Platone ad inserire gli elementi più vitali della filosofia eraclitea nella sua speculazione. Ma il filosofo che meglio si accordava con la sua premessa che solo l'essere può essere conosciuto in quanto tale e che perciò la verità delle nostre rappresentazioni è condizionata dalla realtà del loro oggetto, era Parmenide.

Nessuno dei vecchi pensatori sembrava più vicino al conato socratico di un sapere stabile per garantirci dall'infedeltà dei sensi del pensatore di Elea. L'espressione lapidaria « solo l'Essere è, il Non-essere non è e non può essere pensato » non poneva forse il principio dal quale derivavano tutte le determinazioni dell'essere? Il pensiero, aveva anche detto Parmenide, non è diverso dall'essere, in quanto è solo pensiero di ciò che è. I sensi, rispecchiando la molteplicità delle cose, il loro sorgere, trapassare e perire, sono la fonte di ogni errore, perchè sono l'essere del non-essere. Solo la ragione, il logos, rispecchia la realtà, è l'essere immutabile. Così lo sguardo profondo di Platone vedeva congiungersi, come un ponte gettato sull'elemento fluido delle opinioni dei sofisti, il pensiero di due assertori di una salda conoscenza scientifica, Parmenide e Socrate. L'uno preoccupato di garantire la cognizione per via di concetti, forme metafisiche della nostra attività, l'altro pienamente consapevole di una realtà immutabile, sottostante all'avvicendarsi dei fenomeni.

Ma come Platone riuscì ad estendere il sapere concettuale dalla posizione etica di Socrate al campo teoretico, volando come dice il Windelband « più in alto e più in là della posizione socratica quanto al valore conoscitivo dei con-

cetti »; così riuscì anche a superare il materialismo primitivo della scuola eleatica che concepiva l'Essere, corporeo e spaziale e il Non-essere come spazio vuoto.

Il problema che s'impose alla mente di Platone fu il seguente: Come conciliare l'Essere unico di Parmenide con la molteplicità dei concetti di Socrate? E la soluzione egli la trovò con la teoria delle idee.

Questa teoria, fondamento dell'intero sistema platonico si basa a sua volta sul metodo dialettico διαλεκτικὴ μέθοδος che consiste in un movimento, in un intimo processo del pensiero per il quale il filosofo si eleva di grado in grado, dalla conoscenza sensibile alla verità più alta, dalla sensazione all'idea. La dialettica non è dunque per Platone, come lo era per i sofisti l'arte di discutere e di ragionare, nè come la definiva Aristotele una forma inferiore di ragionamento, che conduce al probabile e al verosimile. Per ben comprendere il carattere della dialettica platonica dobbiamo far astrazione anche dal concetto ormai diffuso che essa sia l'organo o l'istrumento della scienza. Per Platone la dialettica è la scienza stessa e non solo la sua forma esteriore, ma il suo processo generatore e costitutivo. Se possiamo accogliere una definizione è quella di Plotino che, come il più vicino pensatore allo spirito platonico, aveva della dialettica un'identica concezione. Non bisogna considerare la dialettica — egli dice nella *III Enneade* — come un organo della filosofia; essa non verte su puri teoremi, su vuoti pensieri, ma sulle cose stesse, sugli esseri, che sono il suo contenuto. In questo senso la aveva adoperata anche Socrate, quando col suo discorso induttivo cercava d'attingere l'universale. Ma in Platone la dialettica assume un aspetto nuovo, essa persegue un fine che è al di là del reale, in una regione superiore, quella dell'assoluto. Essendo l'oggetto della ricerca posto fuori del senso, dove lo stesso ragionamento comune non ha ali sufficienti per raggiungere la sfera ideale, perciò questo metodo dialettico ha qualcosa di trascendente. Se questo metodo era stato inventato da Zenone e se i sofisti avevano fatto sfoggio della loro abilità, e se Socrate l'aveva orientato verso una nuova direzione o se i suoi discepoli, Cinici e Megarici

se ne erano serviti come di uno strumento, è merito di Platone averlo considerato come la via (ὁδός) per la quale lo spirito dalle tenebre dell'ignoranza si eleva per gradi alla luce della verità.

Esso è la vera guida, la sola che sia sicura in questo viaggio che l'anima intraprende per pervenire al mondo ideale. La scienza dialettica è considerata da Platone la cosa più bella, οὐδέν καλλίον ὁδός, il dono più gradito che qualche Prometeo abbia potuto fare all'uomo. E se occorre un esercizio assiduo, una certa abilità per impadronirsi di questa dialettica, essa alberga di preferenza in colui che è capace di afferrare l'unità nel suo insieme e di distinguerla nelle sue parti.

I due momenti della ricerca, cioè la determinazione dell'oggetto e la definizione dei suoi elementi sono designati da Platone coi due termini di sintesi e di analisi. La « prima consiste — egli dice (*Fedro*, 266) — nel riunire, mediante la comparazione, in una nozione generale tutte le nozioni disseminate qua e là, onde mostrare chiaramente, per mezzo di un'esatta definizione, il soggetto che si vuol trattare ». La seconda, cioè l'analisi sta nel dividere a sua volta la nozione generale, o il genere, nelle sue specie, nelle sue articolazioni. Per una tale operazione, soggiunge Platone nel *Sofista* (243) si richiede una grande attenzione : « dividere per generi e per differenze è un'operazione delicata ».

Come si vede il metodo, nella sua parte logica, contiene due processi distinti : uno di riunione prima, di divisione dopo, al quale s'aggiunge un terzo che è chiamato di coordinazione e che è un'operazione di carattere sintetico. Il filosofo che ha il possesso pieno di questo strumento dialettico può dire d'aver raggiunto la strada maestra che mena all'idea, può dire di aver trovato la divina armonia che unisce con fili invisibili il pensiero alla realtà. Ecco come lo stesso Platone nella *Repubblica* (VII, 552) descrive il graduale processo di questo suo metodo progressivo : « La dialettica, questa scienza tutta spirituale, può essere rappresentata dall'organo della vista e da quel passo progressivo (la caverna) di cui parliamo, dall'aspetto degli animali a quello degli astri e infine alla contemplazione del sole stesso. Così colui che s'applica alla dialettica, interdi-

cendosi in modo assoluto l'uso dei sensi, si eleva per la ragione stessa fino all'essenza delle cose, e, s'egli continua le sue ricerche, fino ad attingere col pensiero l'essenza del bene. È così arrivato al termine della conoscenza delle cose sensibili. Non è questo ciò che chiamate il cammino e il progresso della dialettica? »

4. Arrivato il filosofo a quell'altitudine in cui la molteplicità, il movimento, il tempo e lo spazio svaniscono nel gran mare dell'essere, egli può valutare nella loro giusta misura le negazioni paradossali di un Cratilo per il quale la scienza è impossibile, e quelle di uno Zenone che produsse per negare il moto argomenti che sono rimasti tuttora senza risposta. Partendo dalla gnoseologia sofistica e specialmente dalle teorie protagoree Platone riesce a conciliare gli opposti della filosofia dell'illuminismo in una superiore unità. Questa conciliazione la vediamo in atto nella critica mossa a tutta la gnoseologia sofistica nel *Teeteto*. Protagora diceva per bocca di Teeteto che nella vita niente è, perchè niente sta fermo, tutto si produce dal moto; e ci sono due sorta di moto, del soggetto e dell'oggetto, dell'agente e del paziente: da cui si generano, in due serie parallele, due figliolanze infinite, del sensibile l'una e l'altra della sensazione. Socrate ammalato è altro da Socrate sano, e lo stesso vino a uno apparisce amaro e all'altro dolce. Dunque per ciascuno una cosa è vera quale egli la sente e gli appare; in questo ciascuno, dice Protagora, è giudice sicuro della verità quale gli appare.

Platone accetta la conseguenza che è vero per ciascuno ciò che di volta in volta gli sembra per tale e anzi fa sua la dottrina secondo la quale la percezione risulta dalla coincidenza di due opposti movimenti del soggetto percipiente e dell'oggetto da percepirsi. Ma questa non può essere che una verità relativa. Se infatti ciascuno è misura e giudice di verità, perchè Protagora e i seguaci suoi si danno tanto da fare, e ne guadagnano anche tanto denaro, per persuadere altrui della verità loro? Protagora stesso, se ammette che tutti sono giudici di verità, e che tutti senza eccezione, hanno opinioni vere, e che dunque hanno opinione vera anche coloro i quali ritengono che non abbia

Protagora opinioni vere; ebbene ammettendo questo non dovrà ammettere di sè stesso Protagora che non ha opinione vera? Ora, secondo Platone, la scienza vera non può raggiungersi per mezzo della sensazione, non si raggiunge nemmeno con quell'altro procedimento che va sotto il nome di opinione. Opinare, infatti è una specie di ragionare e dialogare che l'anima fa con sè stessa. Se non che opinare non implica solo verità, perchè c'è anche un opinare falso. Dunque non si può raggiungere la verità se non per mezzo del procedimento dialettico. In tal modo è negata alla percezione la validità scientifica; ma d'altra parte le è riconosciuta una verità relativa e una certa forza conoscitiva. Sensazione, o percezione, e pensiero sono quindi due gradi diversi dell'attività conoscitiva. La dottrina di Protagora e quella di Socrate trovano la loro giustificazione e la loro conciliazione nella dottrina platonica delle idee.

5. Se le sensazioni sono il contenuto della percezione, se insomma gli oggetti del senso sono del mondo esteriore, del mondo sensibile, gli oggetti del pensiero, cioè dei concetti, non possono essere del mondo fenomenico, soggetto al moto, al cangiamento, ma devono appartenere a un mondo che non muta e non cangia, e questo è il mondo ideale. Tale mondo invisibile e incorporeo non è meno reale di quello visibile e corporeo. Anzi, essendo il mondo degli enti immutabili, eterno, ha maggior valore di quello sensibile.

Questi enti sono chiamati da Platone idee, ed esse sono l'unica cosa vera e originariamente reale a cui ogni cosa sensibile e contingente deve la sua realtà. Le idee si contrappongono alla molteplicità delle cose come ciò che è unitario, e alla loro mutabilità come ciò che è immutabile. Sono dette idee perchè costituiscono l'essenza, la forma universale di ciò che è comune ad una serie di singoli esseri e ne costituisce il concetto a tutti comune. Come essenze οὐσίαι delle cose le idee, costituiscono la parte più profonda degli oggetti, che non sono che una pallida immagine, una rappresentazione debole e imperfetta della loro natura. Le idee sono nelle cose e sono anche nello

spirito umano. L'identità dell'essere e del pensiero affermata da Parmenide, diventa la ragione stessa dell'idea platonica concepita come il principio intelligibile, che rende comprensibile ogni cosa per opera del pensiero. L'idea è quindi il principio della conoscenza e dell'esistenza, il lato intelligibile di ogni essere e di ogni scienza. Per l'idea la gnoseologia s'identifica con l'ontologia; essa è l'essere in sè τό ὄ ν ed è il pensiero in sè. Senza l'idea, principio eterno e universale non potrebbero esistere il contingente e l'individuale. È l'unità che si dispiega nella molteplicità. Immutabili ed eterne le idee appaiono nel mondo ed illuminano gli oggetti, come i raggi del sole che attraversano lo spazio senza staccarsi dall'astro che è il loro fuoco e centro comune (*Rep.*, VI, VII). Così le idee diventano per Platone forme ed esistenze immateriali e costituiscono un mondo più alto, più perfetto del mondo sensibile. È questo l'elemento veramente nuovo ed originale della filosofia platonica rispetto alle dottrine precedenti. Il mondo diviso in due parti, il celeste e il terreno era comune concezione non soltanto dei Greci ma anche dei popoli orientali. I Pitagorici avevano contrapposto a questo mondo sublunare, disordinato e imperfetto, il mondo delle sfere che col loro regolare movimento producono l'armonia celeste; ma queste erano pur sempre concezioni materialistiche, che, pur nell'aspirazione di superare il mondo sensibile, non riuscivano ad inalzarsi a quel mondo che nessun senso riesce a raggiungere. E se Anassagora era riuscito ad intravedere la ragione ordinatrice del mondo, la sua ammirazione era pur sempre rivolta al moto degli astri, in cui credeva si esaurisse ogni conformità teleologica dell'universo. Fu Platone il primo a considerare con chiara coscienza l'esigenza di un mondo superiore incorporeo e invisibile, altrettanto vero e reale quanto il mondo sensibile. Ma nel tempo stesso che Platone poneva le basi di questo sistema delle idee, introduceva nella filosofia quel dualismo, che doveva essere il carattere più saliente della filosofia antica. Tale dualismo come stabilisce il mondo materiale e il mondo spirituale, distingue anche due forme di conoscenza e due specie di virtù nella vita pratica. La conoscenza è, o conoscenza razionale, oppure opinione fon-

data sulla percezione. La prima si riferisce alle idee e quindi al mondo intelligibile; la seconda invece ha per oggetto il mondo dei corpi. Analogamente avviene nel campo dell'attività pratica, dove si ha la virtù filosofica, che ha la sua origine nella conoscenza concettuale e la virtù comune che si basa sulle abitudini e sulla tradizione. Per la prima la vita è vissuta secondo la ragione e i suoi fini si realizzano nel mondo invisibile; per la seconda le regole e le opinioni vengono rispettate dai singoli non per convizione, ma per ragioni di prudenza. Se però il concetto è qualche cosa di diverso dalle percezioni, queste devono tuttavia conservare qualche cosa della luce infusa dalle idee, devono quindi essere simili per poter suscitare il ricordo. Sotto questo aspetto le idee sono gli archetipi (παραδείγματα) dai quali le forme corporee del mondo visibile sono immagini simili ma non uguali. La percezione delle cose sensibili suscita nell'anima il ricordo della forma soprasensibile, che essa una volta contemplava nel mondo invisibile ed è possibile questo ricordo perchè la ragione umana partecipa di quella divina.

6. Qui sorge il problema: Se le idee hanno la stessa natura sono isolate fra di loro o formano un'unità? Platone non ha dato una risposta precisa in proposito, non ha stabilita una tavola delle categorie. Tuttavia vi sono nelle sue opere elementi che c'inducono a credere che Platone avesse presente il problema e abbia fatto qualche tentativo per scioglierlo. Ma poichè egli non ci ha lasciato un sistema completamente elaborato della sua filosofia così a proposito del rapporto delle idee fra loro ci ha lasciato appena un abbozzo. In questo abbozzo noi vediamo che l'idea che domina sopra tutte le altre è quella del bene. Il bello non è che una faccia del bene; il vero identico al bene e al bello è la radice e li precede logicamente ma non ontologicamente. La stessa idea del vero, quindi, è, nell'ordine gerarchico, inferiore a quella del bene. Le idee metafisiche dell'essere e del non-essere, del pari e dell'impari, della monade e della diade, occupano un posto inferiore rispetto a quelle del vero, del bello e del bene, la quale ultima è dunque il vertice della piramide ideale. Questa coordi-

nazione delle idee implica a sua volta un miscuglio, una *coinonia*. Esse partecipano le une delle altre, come del loro principio, ma il modo di questa mescolanza, come della partecipazione, dice lo Zeller, resta un enigma.

Se difficile è stabilire il rapporto delle idee tra di loro ancor maggiore è la difficoltà di spiegare il rapporto delle idee con le cose. Delle due relazioni, l'una che le cose siano un'imitazione delle idee, l'altra che le cose ne siano una partecipazione, sembra che Platone sia più propenso ad ammettere la seconda detta anche con termine greco *metessi*. Anche se talvolta dichiara che le cose imitano le idee dando al termine imitazione (μίμησις) un significato diverso da quello che aveva presso i pitagorici, pure egli sostiene più volentieri che le cose visibili *partecipano* della ragione divina, o sostanza universale ed eterna, quale è l'idea delle idee, Dio. Certo la parola partecipazione dice di più che imitazione, ma resta pur sempre una parola vaga, astratta, anche quando Platone per rappresentarla la concepisce come la luce che attraversa i corpi senza mescolarsi. Le idee rimangono sempre, nonostante le immagini e i molteplici paragoni, nel loro inaccessibile regno invisibile, senza che riescano mai a determinarsi, a sacrificare un poco della loro fredda purezza con gli oggetti vibranti di vita incomposta del mondo terreno.

Difficile a risolversi è pure l'altro problema del rapporto delle idee con Dio. Le idee sono attributi di Dio o lo stesso pensiero divino? Da Plotino a Leibniz, a Schelling, a Hegel, al Fouillée si è considerato questo rapporto in vario modo, chiamando le idee ora attributi, ora perfezioni, ora determinazioni del pensiero di Dio. « L'idea — dice il Fouillée — è alle volte unità e varietà. Tutte le idee s'incatenano; esse si risolvono in una stessa idea a un tempo una e diversa. Ora questa unità si espande e si dispiega, si dissemina in varietà, principio uno e insieme multiplo, essere e non essere, immutabile e mobile... Il mondo è il risultato dell'incessante attività del principio divino che si sviluppa nell'universo ». Alcuni storici moderni della filosofia come il Trendelemburg, lo Zeller, il Martin hanno cercato di combattere l'opinione delle idee in Dio, come formanti il pensiero divino. Il Dio di Platone,

osserva lo Zeller, è un dato della tradizione piuttosto che della filosofia. Ma la contradizione sussiste sempre, quella cioè di concepire delle idee, degli esseri, cioè, al di fuori dello spirito divino che le contempla; e quindi di concepire Dio come lo spirito che si pensa senza il pensiero, senza insomma le idee. Ma ammettendo questo si verrebbe ad ammettere che il mondo rimane eternamente estraneo a Dio. Ora da Aristotele a S. Tomaso, al Leibniz agli ultimi grandi pensatori, si è concepito Dio come il pensiero del pensiero, il principio stesso della bontà e della verità. « Queste verità, essendo anteriori all'esistenza degli esseri contingenti, dice il Leibniz, bisogna pure che siano fondate nell'esistenza di una sostanza necessaria ». Quando Platone considera Dio e le idee egli istituisce l'analogia con l'uomo ed il suo pensiero. Se l'uomo trova in sè stesso queste idee e questi principi che si chiamano le verità necessarie, esse sono il fondamento della sua ragione; se esse formano l'essenza del suo pensiero, la sua stessa ragione (*I Alcibiade*), non diversamente avviene di Dio. Le idee non sono fuori di Dio, ma in lui; il logos, o ragione divina, è il luogo delle idee. Aveva ragione il Bossuet ad esclamare: « Le verità, che ogni intelletto percepisce sempre uguali, sono qualche cosa di Dio o piuttosto sono Dio stesso ».

7. Quanto impreciso si rivela il pensiero platonico circa il rapporto delle idee tra loro e delle idee con Dio, altrettanto sicuro egli procede nella determinazione del processo del nostro spirito, nel modo come si acquista e si trasmette il sapere. Se si domanda in che consista l'atto del pensiero, che Platone designa col nome di reminiscenza ἀνάμυσις, egli stesso così lo definisce: « È proprio dell'uomo comprendere il generale contenuto nel particolare, vale a dire ciò che nella diversità delle sensazioni può essere compreso in un'unità razionale. Ora questo, dice Platone, è appunto ricordarsi di ciò che l'anima nostra ha veduto nel suo viaggio in compagnia degli Dei quando, sdegnando ciò che noi impropriamente chiamiamo gli esseri, essa inalza i suoi sguardi al cielo della verità ». La reminiscenza spogliata da ogni carattere mitico e figura allegorica, si

BIBLIOTECA DI LETTERE E FILOSOFIA

presenta come quell'atto spirituale per il quale noi c'innalziamo al di sopra dei sensi nel mondo invisibile per mezzo della ragione. La tesi sostenuta da Platone nel *Menone*, nel *Teeteto*, nella *Repubblica*, è in fondo quella delle idee innate, del valore aprioristico della conoscenza razionale rispetto a quella percettiva, tesi che ritornò a più riprese, sotto forme e nomi diversi, nella storia della filosofia. Reminiscenza, infatti non significa altro che questo, capacità dell'anima di rientrare in sè stessa, di riflettere sopra la propria natura dietro lo stimolo degli oggetti del mondo esteriore. La reminiscenza platonica, è, dunque, qualche cosa di più e di diverso dal semplice ricordo, dall'ordinaria memoria. Quest'ultima non è che la riproduzione di ciò che è stato veduto, inteso, percepito, atto più meccanico che spirituale, proprio di gran parte dei viventi, più che caratteristica esclusiva dell'uomo. La reminiscenza, invece, è un atto squisitamente spirituale, vera e propria conoscenza razionale, che è prerogativa esclusivamente umana. È per essa se la ragione umana può concepire le idee, se l'anima riesce a ridestarsi alla vita dello spirito, scuotendo l'intorpimento in cui è tenuta nel carcere del corpo e ad accogliere in sè le idee messaggere di luce celeste. L'anima non perde nulla della sua essenza; se entrando nel corpo le si oscura il ricordo delle idee, essa può, per mezzo dei sensi, uscire dallo stato incosciente. Essa conserva sempre la capacità o facoltà innata (*Rep.* VII) di riconoscere per mezzo della riflessione ciò che è la sua natura stessa, ciò che le è dato di concepire e di contemplare, l'idea. È questa la vera scienza innata, ingenita la quale, come sepolta nelle profondità della coscienza, viene alla luce per forza interiore. Se dal di fuori ci vengono le condizioni propizie per spiegare i fatti, è dal di dentro che sorgono le operazioni interne che creano la scienza e le appartengono. Platone, accogliendo le premesse protagoree, fa posto nella sua filosofia alla dottrina che dà rilievo al dato empirico; ma, coerentemente alla sua concezione idealistica mette in rilievo l'importanza primaria dell'elemento razionale. Nell'affermazione contenuta nella *Repubblica VII*, « che ciascuno ha nella propria anima la facoltà d'imparare con un organo destinato a questo scopo »

troviamo espressa per la prima volta la fede nella potenza del pensiero umano, considerato come la forza creativa più mirabile della natura. In questo procedimento che, attraverso la percezione, arriva alla conoscenza concettuale del mondo, noi abbiamo non solo un processo logico ma anche un valore etico. Il contatto con le cose di questo mondo sensibile risveglia nell'anima i sopiti ricordi della luminosa vita iperurania. Da questa rimembranza si destano i desideri, le speranze di una esistenza ultraterrena di cui l'anima ha un confuso ricordo e a cui tenta di sollevarsi con ansia dolorosa per rivivere la primitiva purezza e l'originaria perfezione.

8. L'aspirazione alla verità e alla perfezione, l'impulso ad elevarsi al mondo immateriale delle idee è ciò che costituisce l'*eros*, il fervore filosofico che, col piacere e col dolor suo, costituisce l'amore platonico. La scienza, che è compenetrata da questo fervore è l'amore alla sapienza. Essa come filosofia, come amorosa aspirazione al sapere unisce gli esseri inferiori agli dei, sospinge l'uomo alle alte vette del soprasensibile, risolleva le anime cadute verso la patria loro d'origine. Un'esposizione anche sommaria della dottrina delle idee di Platone non sarebbe completa se non si accennasse alla dottrina dell'amore.

L'anima non è soltanto fredda intelligenza; le idee non possono essere comprese soltanto per mezzo della conoscenza razionale. Il desiderio di conoscere, la volontà, il sentimento, devono concorrere all'opera comune, cioè alla sapienza. L'uomo che si fosse elevato di grado in grado alla verità, all'idea suprema, che è il bene, sorgente di luce e di vita, non si sentirebbe pago se ciò si limitasse ad un impassibile contemplazione. Una volta in possesso della verità egli ha bisogno di godere del suo possesso, di trovare in lei la sua pace e la sua felicità. Ora tutte le idee hanno il privilegio di esercitare sull'anima quest'attrattiva, questa gioia spirituale.

Nel *Fedro* si dichiara che l'idea, la quale in grado maggiore possiede quest'attrattiva, è l'idea del bello, la cosa « più manifesta ed amabile ». Ed il bello non è altro in

fondo che lo splendore del bene; con l'amore nasce l'entusiasmo, che è una specie di delirio.

Platone per spiegare il suo concetto dell'amore ricorre volentieri alle mitiche rappresentazioni degli antichi poeti, alle enigmatiche concezioni dei filosofi che l'avevano preceduto. Omero, Esiodo, Anacreonte avevano cantato l'amore con accenti ora epici, ora drammatici e ora lirici; i Pitagorici, gli Eleati, Eraclito ed Empedocle avevano assegnato all'amore un posto importante nei loro sistemi. È però merito di Platone aver tentato di dare una dottrina scientifica dell'amore, averlo scrutato e studiato nella sua natura complessa e misteriosa, averlo inalzato a principio altamente ideale. Ed è indizio di una mente precorritrice i tempi, l'aver fatto intervenire nella discussione sull'amore una donna, Diotima, dalla quale Socrate confessa di aver imparato tutta la sua scienza dell'amore, in un tempo in cui la donna, considerata inferiore all'uomo, veniva posposta, in amore, ai giovani efebi.

Per spiegare la vera natura dell'amore, dice Socrate, si devono considerare tutti gli esseri, da quelli imperfetti a quelli che più si avvicinano a Dio. Ora, in tutti gli esseri l'amore si rivela come un bisogno che deriva da un difetto, cioè da un'imperfezione sentita. Così concepito l'amore si confonde col desiderio, nato pur esso da un bisogno. Ogni essere, sentendosi imperfetto desidera di possedere la perfezione che gli manca. Considerato in sè stesso l'amore non è nè buono nè cattivo, nè mortale nè immortale, ma è il legame dei due termini che si respingono e si avvicinano senza posa, il finito e l'infinito, la negazione e l'affermazione, il niente e l'essere. L'amore, così concepito, è un intermediario (μεταξύ) tra l'imperfetto e il perfetto, è, per ricorrere a un mito, il figlio della povertà, πένια, e di πόσος il Dio dell'abbondanza. L'amore è egli stesso un semidio, un demone, qualche cosa di superiore all'uomo e di inferiore a Dio. Dio, essendo perfetto, non ha bisogno di nulla, è felice nella sua perfezione; l'amore è il desiderio di ciò che è buono e ci rende felici. Ecco il grande e seducente amore innato in tutti i cuori. « L'amore tende, aspira alla felicità, ha sete dell'infinito, verso cui tende e in cui s'acqueta ogni essere infinito. In nessun'attività meglio si rivela co-

me nella scienza. L'aspirazione alla verità suppone che la si conosca; in questo caso l'amore del sapere non è ancora sapienza, ma è filosofia. L'amore nasce e perisce per rinascere, vivere e morire ».

Il processo di ogni amore è il seguente: l'amore tende a prodursi nella bellezza mediante quell'atto generativo in cui il corpo e lo spirito sono una cosa sola. La bellezza, segnacolo dell'ordine, dell'armonia, rivive per mezzo dei corpi negli esseri simili a noi, e si perpetua, per mezzo dello spirito, nelle opere degne d'essere conservate. Ogni essere finito aspira al prolungamento di sè stesso nel tempo e nello spazio. È proprio dell'uomo tendere con brama insaziabile all'immortalità, inseguire in forme e in conati diversi questa chimera che è la perpetuazione della propria personalità; l'uomo cioè, perdendosi dietro alle bellezze corporee secondo gli uni, elevandosi alla bellezza spirituale secondo gli altri, non fa che ubbidire all'impulso della propria natura, la cui radice è l'amore. In ogni caso l'amore è attratto da quello splendore del quale rifulge, nei suoi momenti diversi, il bene. Se la bellezza corporea che traluce da una forma individuale, è la più bassa e la meno degna, non per questo è priva del suo fine, il bene. Un bene meno degno, meno puro dei beni spirituali, ma nel suo essere, nel suo specifico momento, è sempre un bene per colui che non riesce a comprendere beni più elevati. Più perfetta di questa è la bellezza dell'anima, quella che si manifesta nei buoni sentimenti, nelle azioni eroiche e sublimi di sacrificio; ma al disopra di questa bellezza, verso cui sono attratti tanti cuori, vi è la bellezza intellettuale, quella che irraggia direttamente dalle idee e nella quale troviamo riflessa la bellezza suprema, quella dell'unico bene in cui solo l'amor nostro trova la sua felicità. Ecco come il filosofo, quasi pervaso da questo amore bruciante, ecco come si esprime: « Colui che nei misteri d'amore è arrivato al punto in cui ci può condurre una contemplazione progressiva e ben condotta, cioè sino all'ultimo grado dell'iniziazione, vedrà apparire tutto a un tratto ai suoi sguardi una bellezza meravigliosa che è il fine di tutti i suoi sforzi precedenti: bellezza eterna, non generata e non peritura, esente di decadenza come di accrescimento, che non è bella in una parte e brutta in

un'altra, bella solo in un tempo, in un dato luogo, sotto un dato rapporto, bella per questo, brutta per quello, bellezza che non ha forma sensibile. Quando da queste bellezze inferiori ci si è elevati, per opera di un amore bene inteso, sino alla bellezza perfetta e che si comincia ad intravederla, non si è lontani dal fine dell'amore. Infatti il vero cammino dell'amore è di cominciare da bellezze di questa terra, tenendo gli occhi fissi alla bellezza suprema, di elevarsi senza posa, per così dire per tutti i gradi della scala, da un solo bel corpo a due, da due a tutti gli altri, dai bei corpi ai bei sentimenti alle belle conoscenze, finchè, di conoscenza in conoscenza, si arrivi alla conoscenza per eccellenza, che non ha per oggetto che il bello stesso e si finisca per conoscerlo quale è in sè. O mio Socrate, continua lo straniero di Mantinea, ciò che può dar valore a questa vita è lo spettacolo della bellezza eterna ». Come si vede l'amore è nella sua essenza, il desiderio di unirsi a Dio, di partecipare al perfetto bene che non esiste se non in Dio. Tutte le anime sentono, quanto sono più lontane da lui il bisogno di posare, di unirsi a lui. L'aspirazione di tutte le creature è di soddisfare la sete, l'ansia dell'infinito, del divino, dell'assoluta beltà.

9. Platone, come fu il primo a darci una teoria filosofica dell'amore, fu anche il primo a mantenere la sua teoria esente dagli eccessi del panteismo e del misticismo. Per lui l'unione non arriva sino ad identificare i due termini in modo che l'uno si confonda, si annulli nell'altro. La sua idea del bello è quella che ha il maggior splendore di tutte le altre; è quella che spiega l'universale potenza nella intera creazione e che, per la sua attrazione, unisce il simile al simile e anche al dissimile. Non ostante ciò l'amore platonico conserva pur sempre qualche cosa di freddo, di esclusivo, di olimpicamente greco, che non sempre può soddisfare il nostro sentimento moderno. La nostra umanità, dopo la sua millenaria esperienza cristiana, sente che nell'amore platonico vi è qualcosa di esterno, di lontano, quasi, da quello che tocca e commuove il suo cuore. L'amore platonico, elevandosi dal basso, non discende dall'alto per accendere i cuori, non rende capace come

la carità le umili creature dei più sublimi ardimenti. Nella concezione cristiana è Dio stesso che ha creato il mondo e si umilia sino alla più umile creatura per attirarla a Sè, per celebrare con lei il suo rito d'amore. Nel platonismo le anime cadute unendosi ai corpi s'inalzano, se possono, dalla loro abbiezione e, se non possono, perdono definitivamente le loro ali. Benchè l'amore platonico sia l'intermediario tra il finito e l'infinito, tra l'umano e il divino, esso non riesce tuttavia a colmare l'abisso che separa lo spirito dalla materia, il mondo intelligente dal mondo sensibile. Dio, infatti, come si può vedere nel *Timeo* non crea il mondo interamente; egli lascia agli dei inferiori l'incarico di condurre a compimento la sua opera, di aver cura della sua conservazione e dell'osservanza delle sue leggi; di dare, infine all'anima le perfezioni che le mancano. Ma come questo Dio rivela nella sua inaccessibile altezza anche la sua infeconda impotenza! Egli non pasce delle sue carni come il mistico agnello della religione cristiana le anime fameliche dei mortali; non abbraccia in un unico slancio di amore tutte le creature; non congiunge in un unico convito gli umili e i potenti, i barbari e gli uomini civili, gli schiavi e i padroni. Platone non è riuscito ad allargare il cerchio del mondo socratico, circoscritto al popolo greco; nè a raggiungere l'intuizione cosmopolita degli stoici, i quali seppero inalzarsi a un senso di benevolenza universale. A lui però la storia del pensiero va debitrice del concetto di amore, detto appunto platonico, il quale è un sentimento puro, esente da ogni desiderio sensuale. Anche a non voler prestar fede a questa specie di amore, che per mancanza di una parola più appropriata, denominiamo disinteressato, è certo, però, che il cuore umano si sente attratto all'oggetto del suo amore a volte da un impulso tutto speciale e diverso da quello comune e volgare. Se è vero che l'amore è il sentimento più universale e diffuso della natura e che l'uomo sente per esso la sua affinità con gli esseri tutti del creato anche più umili, e più lontani dalla sua complessa organizzazione, è anche vero che l'uomo sente per esso la sua affinità con esseri superiori, in cui alberga, senza commistione di affetti caduchi e sensuali, quell'unico bene verace che è l'amore divino.

IV. — LA FISICA

SOMMARIO: 1. Il concetto di materia. — 2. Le idee come causa delle cose sensibili; il mondo considerato teologicamente. — 3. L'anima del mondo: il tempo e l'eternità. — 4. Le diverse anime trapiantate nei corpi e la loro reciproca relazione. — 5. L'uomo come armonia di anima e di corpo. — 6. L'anima individuale e le tre potenze. — 7. Il problema dell'immortalità dell'anima. — 8. Le prove scientifiche addotte nel "Fedone,, per provare l'immortalità dell'anima. — 9. Il significato etico del principio della sopravvivenza dell'anima umana.

1. Rimane sempre un problema come dall'idea una, eterna, immutabile possano originarsi i fenomeni innumerevoli, mutevoli e in continuo divenire. Platone immagina nel *Timeo* che Dio, volendo formare gli elementi « trovando tutte le cose visibili, non in riposo, ma in un movimento disordinato, le facesse passare dalla confusione all'ordine, giudicando che ciò era preferibile. Ora non è permesso ad un essere eccellente far nulla che non sia molto buono ». In questa descrizione, in cui — secondo l'Hegel — Dio non assomiglia al fato antico, nè alla Nemesi, nè alla Diche, ma è una essere supremo che, in luogo di creare, distrugge, noi troviamo presupposta, sebbene in forma mitica, la massa spaziale priva di ogni forza e determinazione, che è la materia. Se l'idea è l'essere perfetto, la materia è il non-essere illimitato e indefinito. Leucippo e Democrito avevano già identificato col non-essere lo spazio vuoto; Platone identifica addirittura la materia con lo spazio stesso, da cui traggono origine i corpi per la presenza e la partecipazione delle idee. La materia, dunque, senza questo consolidarsi dello spazio in forme elementari, è il non-essere, ma un non-essere attivo, in quanto genera tutte le qualità per cui il corporeo si differenzia dall'incorporeo,

in quanto contrappone alla causa teleologica dell'idea la causa irrazionale e cieca che opera nel mondo della natura. La materia rappresenta dunque la molteplicità, l'idea l'unità. Ma se non è difficile trovare un nesso tra le idee, mediante il concetto unitario del Bene che raggruppa, per così dire, le idee sotto un unico fulcro centrale, non così è facile trovare un rapporto tra i fenomeni e l'idea loro corrispondente. Platone, fedele alla sua teoria sinottica della formazione dei concetti e a quella del sapere, considerato come ricordo, concepisce il nesso tra idea e fenomeno analogamente a quello tra concetto e percezioni. Il rapporto di somiglianza, è infatti per lui la chiave di volta del suo sistema. Soltanto che, mentre in principio Platone, seguendo i Pitagorici, i quali consideravano i numeri come archetipi di tutte le cose, riteneva le idee come prototipi ai quali i fenomeni somigliano; in seguito egli attribuì l'origine delle cose all'azione imitatrice della Divinità, che avrebbe preso a modello le idee.

2. Noi chiamiamo simili due fenomeni perchè tutti e due sono simili alla loro idea comune. Ma la somiglianza fra l'idea e il fenomeno suppone l'esistenza di qualche cosa di comune, di un terzo termine e questo a sua volta di un quarto e così via. L'uomo empirico e l'uomo in sè, se sono simili, implicano un terzo uomo che renda possibile il confronto. Queste obbiezioni che appaiono nel *Parmenide* ci dicono che il pensiero platonico non si acquetava dell'*imitazione*. Nè pare che Platone si acquetasse dell'altro concetto di *partecipazione*. Alle idee soltanto spetta la vera realtà, mentre i fenomeni che si svolgono e passano, sono soltanto in quanto partecipano dell'essenza. Ma una tale concezione suppone che tutte le parti di un concetto siano simili al tutto. Perciò Platone tentò un'altra spiegazione per chiarire il rapporto fra idea e fenomeno e cioè quella di *presenza*. Le cose sensibili diventano simili a un'idea se questa viene ad esse, ma perdono di nuovo questa proprietà se l'idea parte da esse. Ma com'è compatibile questo andare e venire delle idee con la loro immutabile essenza? Nel *Fedone*, però, troviamo ben definito il concetto per il quale, essendovi un Bello in sè, un Bene in sè, ne viene

che una cosa può soltanto dirsi bella e buona, quando partecipa, inerisce all'idea del Bello e del Bene. La proprietà della cosa sensibile dipende dalla presenza in lei dell'idea, perciò le idee sono la causa delle cose sensibili.

Ma di nuovo sorge la domanda come mai possano le idee immutabili ed eterne considerarsi cause del divenire del mondo fenomenico. E invano cercheremmo una risposta nei concetti di imitazione, di partecipazione, di presenza; la rigida inalterabilità delle idee non permette di considerarle come cause del divenire, del nascere e del perire delle cose. Ma se la dialettica delle idee non rende possibile questa risposta, la profonda intuizione dell'anima, che è come il nerbo del pensiero platonico, ci rivela meglio quel principio onnipossente e diffuso dovunque che già come abbiamo visto è stato chiamato da lui amore. È questo principio, questo processo vitale del mondo visibile che rende possibile il connubio della materia col mondo delle idee. Nel *Convito* troviamo l'*eros* concepito come l'aspirazione dell'essere mutevole e mortale verso l'essere immutabile ed eterno, come lo stimolo il quale mediante l'atto della generazione, esprime nell'infinita serie delle forme transeunti l'eterna immobilità delle idee. È infine per l'amore che l'idea senza perdere in nulla della sua purezza sovrasensibile, è la causa del fenomeno, è l'essenza e lo scopo del divenire fenomenico. E l'amore qui piuttosto di essere considerato come altrove il sentimento d'imperfezione degli esseri finiti, è invece la pienezza o « l'abbondanza » dell'essere, che si espande al di fuori e genera altri esseri; l'amore nella natura diventa così l'esplicazione della bontà divina. L'idea del Bene è la causa finale del mondo fenomenico, il quale è un miscuglio di infinito e di finito; di spazio vuoto, cioè, che può assumere tutte le forme e di spazio formato, perchè finito non significa altro se non le figure geometriche e stereometriche. Lo spazio infinito è, secondo la dottrina platonica, il mondo delle figure, una riproduzione vera e propria delle idee. I numeri, le figure matematiche sono l'anello di congiunzione fra le idee e i corpi percepibili; sono come le idee senza principio e senza fine ma non sono così puri come le idee perchè partecipano come forme dello spazio del mondo sensibile. I quattro

elementi sono il fondamento della materia costitutiva, il fuoco e la terra, in particolare, la condizione della visibilità dei corpi. Questi alla loro volta sono concepiti come piccolissimi triangoli rettangoli, dai quali sono formati i loro piani di divisione. I triangoli in cui si risolvono i corpi si dirompono in nuove forme geometriche che riempiono ogni spazio del mondo. Il mondo si presenta come una sfera perfetta e la terra come una palla piena che ne occupa il centro. Gli astri, concepiti come esseri razionali e beati, come Dei visibili, sono fissi in anelli che li fanno girare secondo un movimento rotatorio. Il grande anno del mondo, comprendente dieci mila anni, si compie quando tutti gli astri siano ritornati alla loro primitiva posizione. Ma per comprendere questa struttura dell'Universo, per essere in grado di misurane i movimenti, di conoscerne le figure e di sentirne l'intima armonia, occorre lo studio dell'aritmetica, della geometria, della stereometria, dell'astronomia e della teoria musicale. Ma al disopra della conoscenza matematica, sta il sapere dialettico, che considera la vita stessa che anima l'universo.

3. Questa vita Platone non riesce a concepirla se non come l'esistenza animata; egli non si appaga di una concezione secondo la quale il mondo sarebbe un essere armonico e perfetto, ma pur sempre meccanico, al modo che lo consideravano gli atomisti. L'universo è nel suo insieme un organismo vitale, è un «animale perfetto». Dio ha formato il mondo secondo un modello divino, cioè secondo quel paradigma per eccellenza, che è l'idea del Bene. Dio non poteva attingere l'idea del mondo che da sè stesso e quindi il mondo che ne risultava non poteva essere che uno, il più perfetto possibile. «Così Dio — dice Platone — volendo rendere il mondo simile al più bello e al più perfetto degli esseri intelligibili, ne formò un animale visibile, unico. Egli non ha fatto nè due mondi, nè un'infinità; egli ha prodotto il solo cielo che è e sarà unico». La creazione si compie così nel tempo e la sua esistenza è temporale. Il mondo non può essere eterno; ma nella sua durata mobile esso imita l'eternità immobile del suo mo-

dello. Poichè il mondo è nato nel tempo, che Platone distingue dall'eternità, il tempo si confonde dunque col mondo: nasce e perisce con lui; continuando con lui si divide in passato, presente e futuro; è regolato e misurato dal numero. Il padre del mondo, dice Platone, cecise di rendere simile l'essere che aveva prodotto al suo modello, all'animale eterno. Ma poichè non era possibile attribuire all'animale prodotto (l'universo visibile) la natura dell'animale in sè, che è eterno, « fece allora un'immagine mobile dell'eternità, sottomessa nel suo cammino al numero che abbiamo chiamato tempo. I giorni, le notti, i mesi e gli anni non esistono prima del mondo; sono parti del tempo; e il passato, il futuro sono forme del tempo che noi attribuiamo, senza fondamento, all'essere eterno ». Ne deriva dunque che il mondo non lo si può considerare eterno ma che la sua creazione avviene nel tempo e che il tempo ha una durata finita.

Platone chiama il mondo, formato dal Demiurgo sul modello dell'αὐτοζῷον, « animale visibile » perchè i quattro elementi che costituiscono la materia sono combinati insieme dall'anima, che è, secondo la concezione ilozoistica degli antichi, la causa del movimento, il vero principio della vita. L'anima è l'elemento primo, originario del mondo, la forza vitale dei corpi, senza della quale non si potrebbe spiegare il movimento, il divenire. Essa funge da intermediaria fra l'idea e i fenomeni, fra il semplice e il composto, fra l'unità e la molteplicità. Anzi essa partecipa dell'eternamente uguale, che è proprio del mondo ideale e del mutamento incessante del mondo dei fenomeni. L'uniformità e la variabilità che troviamo in tutti i movimenti sono comunicati dall'anima del mondo.

4. Accanto all'anima universale vi sono le anime particolari, prodotte dalla prima. Queste anime, con perfezione decrescente, rappresentano il principio di tutti gli organismi. Vi sono le anime delle costellazioni, le divinità visibili che comunicano ai loro corpi lucenti non solo i movimenti circolari, ma anche il movimento intorno a sè stessi. Inferiori a queste anime sono le anime degli uomini e

degli animali che devono essere appartenute al cielo e trapiantate sulla terra per ritornare dopo molte peregrinazioni nella loro patria originaria.

Il rapporto dell'anima col corpo Platone lo concepisce in maniera opposta all'opinione comune. È il corpo che è rinchiuso nell'anima, non l'anima nel corpo: essa lo inviluppa in ogni sua parte e lo dirige nei suoi movimenti. « Invisibile essa presiede ad ogni suo movimento; partecipando della ragione e dell'armonia degli esseri intelligibili che esistono sempre, essa fu la migliore delle cose prodotte dal migliore degli esseri ». L'uomo è un composto di anima e di corpo; ma mentre questo è uno strumento, un mezzo, quanto si voglia perfetto nella sua struttura, l'anima invece, è la parte direttiva, il principio e il fine dell'uomo stesso. Quando Dio creò il mondo, egli, dopo di aver tracciato il piano generale, lasciò agli dei inferiori la cura di compiere la sua opera, di formare le razze mortali, di produrre gli esseri sottomessi alla morte.

5. L'uomo non è l'opera diretta di Dio, ma delle divinità inferiori, alle quali il Dio supremo ha raccomandato di formare gli uomini con un'anima e un corpo, più perfetti che fosse possibile. Ora siccome le divinità inferiori dovevano fare degli esseri superiori a tutti quelli che erano stati prodotti per l'innanzi, perciò l'uomo fu elevato per dignità al di sopra di tutti gli altri esseri. « Le anime seminate nel tempo dovevano produrre l'animale religioso θεοσεβέστατον ». Se Socrate si era limitato a considerare l'uomo l'essere più perfetto della creazione, Platone lo concepisce addirittura come il riassunto, il centro della creazione, il piccolo mondo nel quale si compendia il grande, in una parola il microcosmo. E nell'uomo tutto richiama l'esemplare divino: la testa che riceve la semenza divina; il cuore sede della parte più nobile dell'anima; la bocca organo del linguaggio da cui scorrono le parole della sapienza; l'udito che è il senso dell'armonia; la vista, infine, che ci apre la conoscenza dell'universo coi suoi astri, col suo cielo, coi suoi giorni e le sue notti meravigliose. « Il vero motivo — dice Platone — per il quale Dio ha

inventato la vista è perchè, contemplando nei cieli le rivoluzioni dell'intelligenza, noi possiamo servircene per le rivoluzioni interne del nostro pensiero, che sono della stessa natura di quelle dell'anima del mondo, ma turbate, mentre che queste non possono esserlo; e affinchè istruiti ed elevati alla partecipazione della rettitudine naturale dalla ragione noi possiamo, resi esenti da ogni aberrazione, passare dai nostri errori alla regolarità loro». Noi diciamo che un uomo è sano quando esiste l'accordo, l'armonia, l'ordine fra le varie parti del suo corpo e la sua anima; che è malato quando si rompe questo accordo, questo equilibrio. La salute, come la bellezza, la bontà, dipende dalla misura, dall'armonia delle parti col tutto. L'uomo è tale senza dubbio per l'unione dell'anima col corpo; ma in questo composto unico che è tutto il suo essere, l'anima conserva con la sua natura, la sua superiorità sul corpo da essa animato, di cui subisce sì le influenze, ma al quale comanda perchè gli è superiore. L'uomo non comincia col corpo ma con l'anima, la quale esisteva anche prima che venisse a informare un corpo in seno all'anima cosmica di cui è composta. Principio della vita e del movimento l'anima è la prima determinazione dell'idea, per lei tratta fuori dalla sua immobilità e da semplice forma divenuta causa reale. L'anima dunque — e qui si intende l'anima individuale — non è l'idea, ma è l'emanazione dell'idea, meglio ancora l'apparizione dell'idea nella molteplicità. Ma, mentre l'idea non può manifestarsi, apparire senza l'anima, così è dell'anima senza il corpo. Il corpo è lo strumento, l'organo dell'anima; ma il corpo può perire, l'anima è imperitura; il corpo è cangiante, mutevole, l'anima è sempre identica a sè stessa e invariabile nella sua essenza. Pur partecipando dell'idea, che è semplice e pura, l'anima è, in una, semplice e composta e la sua essenza comporta la divisibilità. Ma come avviene questa divisibilità, come in altri termini le anime individuali si distaccano dall'anima universale? Inoltre Platone dice che le anime non sono simili, che vi sono anime di diverse specie, le quali, cadute dalla regione delle idee, tendono a risalirvi. Ora come si spiega tutto questo? Sfrondata la dottrina

platonica di tutta la parte mitica e poetica noi possiamo desumere questi punti: Le anime sono sparse in tutto l'universo; gli astri, gli animali, le piante hanno l'anima; tutto ciò che vive è animato e in ogni essere vivente è l'anima che presiede a tutti i movimenti. Benchè non sia precisato da Platone se una volta distaccate le anime dall'anima divina, siano del tutto indipendenti dalla loro prima sorgente, è chiaro che esse una volta cadute nei corpi subiscono le leggi della materia, rivestono diverse forme corporee e percorrono tutti i gradi dell'esistenza.

Il pensiero di Platone si rivela abbastanza preciso nei riguardi dell'anima umana. Essa è la vera causa di ogni modificazione, di ogni affezione propria dell'uomo. Sebbene incorporea, contrae dalla sua unione col corpo qualità nuove e nuovi attributi. La vera essenza dell'anima è il pensiero e l'oggetto del pensiero è il mondo delle idee, in cui l'anima deve sempre fissarsi per morire alla vita del corpo e tornare alla sua origine. Non sempre però l'anima può raggiungere appieno questa purificazione. Essendo unita al corpo, contrae tendenze nuove, passioni, desideri, abitudini che la trascinano di qua, di là sino a stordirla. È allora che l'anima, oscurando il lume della ragione, diventa irragionevole e cade in balia degli appetiti. Si hanno così due parti che fanno dell'unica anima quasi due anime; quella ragionevole e divina (νοῦς) e quella irrazionale e mortale. Tra queste due anime si pone come intermediario l'appetito coraggioso (θυμός) che serve di mezzo tra la prima e la seconda. Ecco come nacquero le famose tre facoltà il νοῦς ο λόγος, il θυμός e l' ἐπιθυμητικόν; facoltà che si localizzano nel corpo per opera dell'anima, indivisibile nella sua sostanza e divisibile nelle sue potenze. Di queste tre facoltà solo il *nous*, la ragione, è divina e immortale; le altre due, l'impeto e l'appetito, concrescono come una crisalide durante la vita corporea.

Rimane però a sapere come si concilii con questa tripartizione l'unità della vita individuale, a quale parte dell'anima appartengono l'autocoscienza e la volontà. Una cosa sola sembra che Platone abbia precisato: la funzione del θυμός. Essendo posto tra la ragione e la sensibilità il θόρυβο

obbedisce all'una e all'altra e quindi si risolve nella facoltà di *desiderare*. L'anima scende e sale o per la volontà o per l'amore. Per Platone l'atto volontario è un desiderio ἐπιθυμία e pertanto la volontà è per sua natura cieca; per deliberare rettamente ha bisogno d'essere rischiarata dalla ragione o *nous*.

7. Platone si è proposto il problema dell'immortalità e del destino delle anime. Le anime indiviuali, pur dotate di ragione, sono soggette a migrazioni successive, che fanno parte del processo totale dell'universo. Il tema fondamentale dei miti e delle allegorie che abbondano nel *Menone*, nel *Gorgia*, nel *Fedro*, nel *Simposio*, nel *Fedone* e nella *Repubblica*, secondo cui l'anima umana sarebbe appartenuta originariamente a un mondo superiore e poi si sarebbe smarrita nel corpo per esserne infine liberata onde ritornare di nuovo alla sua dimora, più che un tema genuino della religione greca, era un portato del culto dionisiaco e dei misteri orfici. Il culto dell'Apollo delfico aveva per suo contenuto la purificazione (catarsi) dell'anima. Contro l'eccitazione orgiastica dei sensi — che faceva andare fuor di sè le baccanti e faceva loro raggiungere l'estasi, cioè la beatitudine, per avere il Dio dentro i loro petti (ἔνθεος) — reagirono i naturalisti ionici che liberarono la riflessione intorno alla natura delle cose da ogni contenuto teologico, fondando la conoscenza del mondo sull'osservazione e sulla riflessione. È merito di Platone avere incanalato in un solo letto queste due correnti. Egli non fece che assimilare i dogmi della religione dionisiaca con la ricerca scientifica. Per lui il vero Ade era il puro mondo delle idee; il mondo degli spiriti diventava il mondo dello spirito; l'ondeggiare vago dei demoni si trasformava nella chiara sfera del Bene. Il destino dell'anima è d'agire e di vivere conformemente alla sua propria natura, di realizzare l'idea eterna e divina che trova nella propria coscienza. L'anima, che è restata pura nel mondo sensibile, che ha vissuto in modo conforme alla giustizia e al bene, ritorna, dopo morte, allo stato beatifico che aveva lasciato. L'anima invece che esce dal corpo imbrattata di concupiscenza sensuale, è condan-

nata a passare immediatamente in altri corpi e a rivestire le forme più basse della vita terrena. Essa non potrà essere liberata da queste serie di prove se non quando si sarà completamente liberata da ogni impurità. L'anima dovrebbe per sua natura entrare in possesso della verità, della bellezza perfetta, godere una vita libera e spirituale; invece, incatenata in un corpo mortale, partecipa delle sue imperfezioni e ne subisce le perniciose influenze. Finchè vive è debole, soggetta ad ogni miseria del suo rivestimento corporeo, inclinata alla malvagità, al male e all'ignoranza. Tormentata da desideri insaziabili, in preda a passioni insensate, schiava di una natura cieca, costretta ad occuparsi di bisogni meschini, ecco l'anima durante la sua carriera mortale. Essa cadrebbe sempre più in basso, perderebbe le sue ali, se il ricordo della sua vita primiera non la richiamasse in tempo dal precipizio e non la risollevasse dalla sua abbiezione. L'uomo sente allora la nostalgia per la sua patria d'origine e riconosce che non c'è altra via che la purificazione. E l'uomo si purifica, secondo l'ascetica concezione platonica, sciogliendosi dai legami del corpo, comandando alle proprie passioni, elevandosi al cielo della perfezione mediante l'amore della sapienza e l'entusiasmo per il bello e il buono.

8. L'uomo non si eserciterebbe in queste prove, non rinuncierebbe alle gioie del senso, non lotterebbe contro le sue passioni se non avesse fede nell'immortalità della sua anima. Il concetto della preesistenza dell'anima alla vita terrena era estraneo al primitivo pensiero greco. Lo introdussero le religioni orientali e lo stesso culto dionisiaco che ne facevano un dogma di fede. E Platone accogliendo gli elementi più profondi di quelle dottrine volle dedicare un dialogo, il *Fedone*, per addurre le prove scientifiche dell'immortalità dell'anima. Queste prove sono di natura metafisica e si possono così riassumere: Il vero filosofo deve desiderare la morte, se è vero che filosofare altro non è che prepararsi al distacco dalle cose di questa vita. Il corpo è un ostacolo alla contemplazione del mondo intelligibile. Secondo la filosofia eraclitea i contrari nascono dai

contrari: così la morte proviene dalla vita e la vita dalla morte, intendendosi per vita l'esistenza nel corpo dell'uomo e per morte l'esistenza nell'oltretomba. Niente perisce, tutto si trasforma e si rinnova, è questa la gran legge che produce l'alterna vicenda delle cose nell'universo. L'anima dunque non può morire. Un'altra prova è quella della reminiscenza, che, cioè, tutto il sapere dialettico sia ricordo: anche in questa vita l'anima mentre crede di imparare, non fa che ritrovare, riflettendo, ciò che già sapeva nella vita precedente. E' così che l'anima ricava dalle sue conoscenze le nozioni più alte di grandezza, di uguaglianza, di bene, di giustizia. Le anime, dice Platone nel *Fedro,* sono partite un giorno insieme con gli dei per contemplare il mondo delle pure forme. Ma la parte appetitiva, essendo divenuta in esse troppo forte, hanno dovuto assumere forma umana; non appena però la vista della bellezza terrena suscita il desiderio della pura bellezza del mondo celeste, allora rinasce in esse l'aspirazione filosofica.

Platone, spiegando il dogma dionisiaco dell'immortalità dell'anima col punto più caratteristico della sua dottrina delle idee, dichiara che l'uomo è immortale perchè può assurgere, mediante la conoscenza, alle verità eterne, e, attraverso la conoscenza concettuale, si ricorda di quella prima contemplazione che ebbe nel paradiso perduto della sua pura essenza. L'anima, pur rovinandosi moralmente durante la vita terrena, non perisce, ma sopravvive a tutte le sue mutevoli relazioni coi corpi. Ma è tutta l'anima che sopravvive o è, come si dice nel *Timeo,* la ragione soltanto, concepita come la parte più nobile e distinta dalle parti inferiori, che sopravvive immortale mentre le altre periscono? Se si ammette questa ipotesi allora non è più il caso di parlare d'immortalità individuale e personale, e allora la dottrina non può rispondere alle formidabili obbiezioni che la infirmano. Di queste una delle più celebri è quella dei pitagorici, che l'anima sia paragonabile all'armonia della lira. Allo stesso modo che l'armonia cessa perchè si spezza la lira, così è dell'anima quando viene a mancare il corpo del cui elemento essa si compone. L'altra obbiezione è quella che va sotto il nome di Cebete, ed è che l'anima non possa continuare ad esistere indefinita-

mente, essendo soggetta ad infievolimento. Anche supponendo ch'essa sia più resistente e durevole del corpo e che quindi possa essere esistita prima di lui, nulla prova che dopo aver percorso un gran numero di esistenze, giunga alla sua ultima, come un tessitore che ha tessuto e indossato più mantelli e muore prima che sia consumato l'ultimo. Riesce Platone a rispondere a questi dubbi? Vediamo: Prima di tutto risponde a Simmia che bisogna rinunciare alla sua teoria che l'anima sia una specie di accordo prima che esistano quegli elementi di cui si compone questo accordo, perchè la contradizione è evidente. In primo luogo perchè l'accordo, come ogni composto non può aver natura diversa dagli elementi che lo compongono, e dunque non può dirigere questi elementi, ma solo seguirli; secondariamente perchè ogni accordo non può essere più o meno accordo di un altro, e così ogni anima, se accordo, non può essere più o meno anima di un'altra. Un'anima può avere virtù, un'altra vizio: chi pone l'identità anima-accordo, e ammette che virtù è accordo, vizio disaccordo, ammetterà anche che l'anima buona ha in sè un accordo, la virtù, ed è accordata; l'anima cattiva non ha in sè un altro accordo, è perciò scordata. Si verrebbe a dire che l'anima, che è accordo, può, nello stesso tempo, essere accordata e scordata, il che è assurdo. Per rispondere all'argomento di Cebete, Platone ricorre alle più alte concezioni del suo sistema, e precisamente al suo metodo delle idee. Le cose reali partecipano del vero, del bene, del bello che esistono per sè, in modo assoluto. L'idea esiste per sè e non può ammettere il suo contrario; se si dice che i contrari nascono dai contrari ciò si dice per i fenomeni; ma ciò che ha in sè la vita, è vivente per sua essenza, non può cessare di vivere. La vera essenza è immortale; dunque l'anima che è vitale per sua essenza, non può morire, non può generare il suo contrario che è la morte. Come l'idea essa partecipa della natura divina che è immortale e vive eternamente. Queste sono le prove e le controprove d'ordine metafisico che Platone adduce per sostenere l'immortalità dell'anima. Ma se queste rappresentano il più poderoso sforzo del pensiero antico per dare una spiegazione scientifica all'assillante problema, in tutta l'ope-

ra platonica è implicita la prova morale, che è e sarà sempre la più convincente a rinsaldare nel cuore degli uomini la fede nel loro destino immortale. È questa prova morale — che è come l'anima del dialogo il *Fedone,* perchè incarnata in Socrate morituro, ingiustamente condannato — che non lascia equivoco circa la sopravvivenza dell'anima umana e di tutta l'anima, e quindi della personalità umana dopo morte. Se la morte fosse la dissoluzione dell'uomo intero, « gran fortuna sarebbe pei tristi, morendo, sentirsi liberi non solo del corpo, ma nello stesso momento, insieme con l'anima, anche della lor propria tristizia. Ma ora che l'anima ci si è rivelata immortale, nessuno scampo ella potrà avere dai mali, nè alcuna salvezza, se non in quanto divenga il più possibile virtuosa e intelligente » (*Fedone,* LVII). Così dichiara Socrate sul punto di congedarsi dai discepoli e dalla vita per sempre.

9. Degli argomenti per ammettere o combattere la sopravvivenza dell'anima se ne possono dare parecchi, ed è da uomo saggio « scegliere fra tutti i ragionamenti umani il migliore », ma il battello più sicuro per imbarcarsi nel mare ignoto dell'oltre vita, è quello che poggia sugli argomenti morali. Certo, conclude Socrate, ostinarsi a sostenere che tutto sia poprio « come io ho immaginato, sarebbe stolto; ma qualche cosa di simile, posto che l'anima è immortale, si può pur credere. E perciò io dico che non può aver timore della sorte chi nella vita seppe rinunciare ai piacieri del corpo e unicamente coltivò la propria anima educandola all'esercizio della virtù e dell'intelligenza ». Ciò che importa non è il sapere la sorte che avrà l'anima nella vita futura; ed è forse per obbedire alle esigenze della sua setta filosofica, che Platone descrive in forma mitica nel *Fedone,* nel *Timeo,* nel *Gorgia,* la trasmigrazione dell'anima di corpo in corpo, eternamente inquieta, finchè non abbia raggiunta la sede delle anime inebriate di amore divino. Lo scopo di Platone era quello di dare un'impronta etica al culto dionisiaco della redenzione e se anche nei suoi dialoghi ha rivestito di colori poetici le concezioni orfiche e dionisiache, egli ha cercato di elevare a un significato morale le forme primitive della

religione, applicando alla dottrina della sorte dell'anima il principio della *responsabilità* e della ricompensa morale.

L'uomo deve purificarsi, compiendo durante il viver suo quel distacco dai sensi che prepara alla morte e quindi alla vera vita. Sulla terra noi viviamo come in un'oscura caverna, sulle pareti della quale vediamo muoversi le ombre delle cose; dobbiamo tendere alla luce, dove l'idea del bene, dispensiera di vita, ci fa vedere le scorie dell'esistenza corporea. Noi portiamo con noi le conseguenze dei nostri atti; se ci saremo sforzati, durante le prove delle successive esperienze, ad espiare le nostre colpe, a purificarci delle molte brutture, l'anima nostra volerà nel mondo luminoso delle idee; se invece ci lascieremo trascinare dai bassi istinti e dalle cieche passioni, allora l'anima trasmigrerà nell'oscuro carcere dove i caratteri umani, somigliando a certi tipi animali, faranno assumere alla nostra anima corpi di lupi, di avvoltoi, di api, di formiche. Ma le anime, anche se cadute nel più profondo dell'abbiezione, potranno risorgere a nuova vita e migliorare. Il mondo platonico non è senza speranza. Il pungolo del proprio bene, l'intima brama che non lascia mai la monade animale, opereranno la redenzione. Durante il lungo periodo — il grande anno — che abbraccia da mille a diecimila anni, a tutte le anime sarà dato di compiere, attraverso le trasmigrazioni, la loro espiazione. Finalmente giunge alla beatitudine potranno ridiscendere alla vita terrena e ricominciare il loro ciclico giro.

V. — L'ETICA.

SOMMARIO: 1. Il significato dell'etica platonica — 2. La dottrina morale di Platone di fronte a quella delle scuole precedenti. — 3. L'idea del bene. — 4. Il concetto di virtù. — 5. La virtù e la scienza, la virtù e la personalità umana. — 6. Le quattro virtù cardinali e il significato mistico-religioso dell' etica platonica.

1. Se l'idea del bene è come il vertice della piramide in cui possiamo figurarci il sistema platonico, l'etica rappresenta non solo il coronamento ma il tempio stesso della filosofia platonica di cui le altre due parti sono, per così dire, il vestibolo. Il bene è l'oggetto primo ed ultimo della filosofia di Platone, e infatti la dialettica mette capo all'idea del bene; la fisica tratta del bene in quanto si diffonde e si rivela nell'universo; l'etica considera il bene come il suo proprio contenuto. È per l'etica se la filosofia non è semplicemente — nella mente di Platone — una scienza, la scienza più alta, ma l'istrumento per poter realizzare il bene sotto i suoi vari aspetti: nella vita privata, sociale e religiosa. Nelle discussioni più sottili e dialettiche, nei dialoghi più speculativi come il *Parmenide*, il *Sofista* e il *Timeo*, Platone non perde mai di vista l'aspetto morale, non dimentica mai la sua massima che « il coltivare la propria anima con le scienze e le azioni virtuose è il grande fine della vita ». (*Leggi*). Di fronte al problema se si debba dar maggior importanza alla vita teoretica o alla vita pratica egli prende partito per quest'ultima: « Se qualche scienza potesse insegnarci a diventare immortali senza insegnare a far buon uso dell'immortalità, essa non sarebbe per noi di nessun'utilità ». (*Eutidemo*).

La morale platonica si presenta a volte come la scalata alle altezze ardue del misticismo che a pochi è dato di raggiungere e a volte è così compenetrata di senso umano

e realistico che sembra accettare il mondo qual'è. Quando Platone abbandona la sfera ideale, al quale sospira l'animo suo inquieto e si volge ai suoi simili, allora egli espone le regole di una condotta ragionevole e virtuosa. Ma la sua morale non è un insieme di aridi precetti e di massime staccate; sono sempre le sue teorie che forniscono i principii e stabiliscono le norme di una vita giusta e felice. Non vi sono argomenti d'ordine privato, sociale, educativo, estetico che non siano stati trattati dal nostro filosofo, il quale, senza seguire un piano sistematico, ha saputo tuttavia coordinare le varie parti secondo un ordine ammirabile.

2. Se sotto un certo aspetto possiamo considerare l'etica di Platone una conseguenza e un perfezionamento di quella socratica, pure per la maggiore e più profonda cultura il discepolo doveva prendere posizione contro le scuole precedenti e contemporanee che avevano fatto argomento della loro speculazione il bene. Gli edonisti con a capo Aristippo facevano consistere il bene nel piacere sensibile e a questo indirizzo si avvicinavano i sofisti. Socrate, combattendo questa teoria, cerca di ammettere una specie di eudemonismo morale che, senza rigettare il piacere, lo modera, sottomettendolo ad una regola superiore, che non è altro che il concetto del bene. Platone nel *Sofista* combatte l'arbitrarietà a cui volevano ridurre gli edonisti la distinzione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, del vero e del falso; combatte pure il concetto convenzionale che, secondo i medesimi filosofi, avrebbero le leggi umane e il diritto del più forte, che, come fra gli animali, vige anche fra gli uomini. Nel *Gorgia* oppone il carattere assoluto della distinzione del bene dal male al carattere relativo mobile e contradditorio del piacere, della pena e della sensazione come ammettevano i sofisti. Nel *Filebo* Platone cerca di dare una soluzione al problema morale in ciò che concerne il piacere.

Tutto sta nel sapere se il sovrano bene consiste nel piacere: « esso prende forme diverse e dissimili fra loro. Così diciamo che il libertino gusta piacere nel vizio, il temperante nella morigeratezza, l'insensato nelle sue speranze folli, il saggio infine nella saggezza. Ora, se si osasse dire che queste specie di piacere sono simili tra loro, si pas-

serebbe con ragione per stravaganti ». In conclusione il piacere non è il vero bene dell'anima ed è assurdo pretendere che gli altri beni, la temperanza, l'intelligenza non debbano essere contate per niente, o che debbano essere ricondotte a quel bene unico che è la gioia. Il che porterebbe ad affermare che uno è cattivo unicamente perchè soffre e che uno è virtuoso per ciò solo che gusta il piacere.

Meno pericolose sembrarono a Platone le dottrine dei Megarici e dei Cinici e quindi contro di essi ci rado appuntò le sue critiche. La morale megarica sopprimeva ogni differenza fra le virtù e i vizi, raccogliendo tutti i beni in un bene unico. Platone nel *Filebo*, dove dimostra che i contrari sono riuniti e conciliati, ammette la diversità nel bene e, senza romperne il legame, mantiene la pluralità della virtù. Nello stesso dialogo vi è qualche accenno alla morale dei Cinici non tanto per combattere la loro teoria, che negava ogni rapporto fra il piacere e il bene, quanto per mettere in rilievo la loro vita misantropa e grossolana. « Che razza di gente è mai quella piena di una grande avversione per tutto ciò che porta il carattere del piacere e persuasa che non vi è nulla di bene? ».

L'etica di Platone ricevette la sua forma scientifica e il suo carattere ideale dall'unione dei principi morali di Socrate con la metafisica e l'antropologia platoniche. Con Socrate Platone considera la felicità come la necessaria e naturale conseguenza del bene. L'uomo, se osserva la legge conformemente alla sua natura, non può non essere felice; se la viola va contro la sua natura e quindi diventa infelice. Se Platone nella sua morale si rivela il continuatore di quella di Socrate, per converso egli pone una distinzione così netta tra li bene e la felicità, che dà al suo pensiero anche un carattere d'indipendenza dal suo maestro. Mentre Socrate resta nell'equivoco e nell'indeterminatezza a proposito delle due idee e perciò la sua etica non esce dal carattere dell'eudemonismo; Platone, al contrario, distinguendo i due termini, precisa il loro accordo e stabilisce come l'uno venga innanzi all'altro. Il fatto di avere fondato l'accordo dei due termini, la giustizia e la felicità, ammettendo con la loro identità anche la loro differenza, costituisce per l'etica platonica un titolo di originalità che non solo non fu supe-

rata da Aristotile e dagli Stoici, ma nemmeno, nei tempi moderni, dal Kant.

3. — L'idea sulla quale riposa l'edificio morale platonico è l'idea sovrana del bene. Essa non è una pura astrazione, destinata ad essere soltanto contemplata dall'intelligenza; dalle altezze in cui la dialettica l'ha collocata essa discende nel mondo reale e si manifesta in tutta la sua bellezza nel mondo morale. Ed è questo il mondo degli esseri ragionevoli, capaci, oltre che di comprenderla, di realizzarla; dove l'uomo riconosce la sua legge per mezzo della ragione e l'attua per mezzo della volontà. Considerata ontologicamente quest'idea del bene è Dio stesso, cioè il sovrano bene, sorgente e principio di tutti gli esseri.

Considerato in sè il bene non si può definire, poichè è l'idea prima τὸ ἀγαθόν. Ma passando dalla sfera ideale in quella reale, si manifesta, si distingue nelle sue reali determinazioni, che sono l'ordine (τάξις) la misura (μέτρον) la simmetria o legge (νόμος) e il conveniente (καιρον) emanazione della ragione.

Dire bene e dire giusto in queste determinazioni è per Platone la stessa cosa, perchè la giusta proporzione è quella che regola le parti di un tutto, dell'anima come della società; ed è pure la stessa cosa dire bello in quanto la bellezza risiede nella misura e nella simmetria; ed è infine la stessa cosa dire vero (ἀληθές) vale a dire la verità in atto. Tutte queste idee: bene, bello, giusto, vero sono fondamentalmente identiche. Il risultato del bene in questa vita non può essere altro che la felicità, perchè cambiare quest'ordine significa mettersi contro l'ordine naturale delle cose e degli uomini, andar contro il loro bene.

Una volta stabilito che il bene è la base di ogni ordine morale, è ovvia la domanda come faccia l'uomo a realizzare il suo bene sovrano. Tale bene non sarà nella vita di piacere come pretendono gli edonisti, nè in una vita di pura saggezza, come vorrebbero i megarici, ma nel giusto accordo di tutte due. Platone stabilisce una specie di scala di beni, oggi diremmo di valori. Dapprima viene la misura, da cui deriva nel mondo l'ordine, poi viene l'intelligenza, la saggezza, cui tengono dietro le arti e le scienze, infine

i piaceri esenti da ogni pena. In questa scala pare che non trovino posto i piaceri dei sensi, che sono impuri e grossolani.

4. — Uno dei tratti più interessanti della morale platonica è dato dalle discussioni socratiche intorno alla virtù, di cui Socrate figura nei dialoghi l'interprete e l'assertore più convinto. Secondo la concezione degli antichi, il concetto di virtù aveva un significato più vasto che non abbia oggi, che è considerata soltanto dal punto di vista morale. Per ἀρετή essi intendevano ogni qualità, o proprietà, che fa sì che una cosa sia chiamata buona; ed è anche la disposizione naturale o acquisita, che diventa un'abitudine. E pertanto essa non è soltanto prerogativa umana, ma si predica di tutto ciò che esiste, purchè riveli la sua propria natura. Vi è la virtù di una pianta, di un animale, nello stesso modo che la virtù dell'uomo in generale, in ciò che lo distingue dagli altri esseri, è in conformità alla sua natura. Ogni essere organizzato ha la sua natura, così per esempio la virtù dell'occhio, che è quella di veder bene. Quindi, siccome la virtù è ciò per cui un essere è buono, essa si confonde col bene di quest'essere: « la virtù è tale per il fatto che noi siamo buoni ».

Se si domanda a Platone in che consista propriamente la virtù morale, risponde, fedele alla sua nozione del bene, che la virtù risiede nell'ordine, nell'accordo delle parti con la legge loro. Una volta che sparisce questo accordo e il disordine turba l'anima, sparisce la virtù. Il disordine fatto abitudine, diventa vizio, il contrapposto della virtù.

La virtù e il vizio sono i due poli intorno a cui si svolge la vita morale (o immorale) dell'uomo e si applicano alla soluzione di tutte le questioni concernenti la vita privata, sociale, educativa, e ai problemi più importanti come quello dell'immortalità dell'anima e della sua sorte futura.

« La virtù — egli dice nella *Repubblica* — è la salute, la buona abitudine dell'anima; il vizio ne è la malattia. Essere vizioso significa ospitare in sè il male, il disordine nella propria intima natura, e in fondo al proprio essere un male che deve indebolirlo, renderlo miserabile e finalmente distruggerlo ». Ora l'uomo si dice virtuoso, quando

la sua ragione comanda all'istinto, quando l'anima tiene soggetto il corpo. Se l'accordo è costante si ha l'ordine e se quest'ordine diventa abitudine si ha la virtù. Siccome poi nell'anima stessa vi sono tre parti che devono essere in reciproco accordo e cioè la ragione, l'appetito, l'istinto, perciò la prima deve comandare al secondo e l'ultimo sottostare a questo. Non solo la parte bassa deve sottostare alla ragione, ma l'impero della ragione deve mantenersi sempre costante. Il giusto stato naturale dell'anima, che è ciò che costituisce l'equilibrio, l'armonia nell'essere umano, è quel bene che prende il nome della virtù. Ma l'uomo virtuoso è felice? Vi è fra i due termini una *proporzione* rigorosa e precisa; intravista da Socrate, diventa per opera di Platone (*Gorgia* e libro IX della *Repubblica*) una specie di teorema di geometria morale. In nome della giustizia, Platone, come poi farà Dante, si compiace di costruire una tavola di premi e di pene proporzionali alle virtù e ai vizi degli uomini. È evidente che l'uomo virtuoso è felice e lo è in proporzione diretta della sua bontà; il vizioso è infelice e lo è tanto più a misura che si allontana dalla legge morale. Secondo Platone (e vedremo poi ripetuto questo apprezzamento da Dante) un re giusto, che regna secondo ragione e sa dominare le proprie passioni, è molte volte (729 volte secondo i suoi calcoli geometrici) più felice di un semplice mortale; e all'incontro un tiranno, schiavo delle sue passioni, che commetta l'ingiustizia, sarà infinitamente più infelice di uno qualunque dei suoi sudditi. Il principio su cui si basa Platone è il seguente, che la felicità è unita alla virtù da un legame necessario e che l'infelicità lo è all'ingiustizia e al male.

Di tutti i beni la virtù è il più eccelso, quello che rende l'uomo degno d'essere considerato superiore agli altri viventi. La salute, la bellezza, la forza, la ricchezza sono beni, ma di natura assai inferiore ai beni propriamente spirituali. L'usufruire di questi beni è vantaggioso a coloro che sono giusti e santi; ma sarebbero dei veri mali se fossero patrimonio dei malvagi. « Il più grande dei mali per l'uomo, sarebbe d'essere immortale e di possedere tutti gli altri beni eccetto la virtù ». Tale era il concetto che Platone aveva della virtù; nè prima nè dopo di lui erano

uscite da bocca d'uomo parole così significative nella loro semplice venustà per dichiarare il valore della virtù: « La virtù ha non so quale carattere divino, che non permette nemmeno agli scellerati di misconoscerla, di modo che un'infinità di persone, malgrado l'estrema corruzione dei loro costumi sanno fare nei loro discorsi e nei loro giudizi un esatto discernimento delle persone buone e di quelle che non lo sono ».

5. — Uno dei problemi lasciatigli in eredità da Socrate era quello riguardante l'identità della virtù e della scienza, da cui il quesito se la virtù si poteva insegnare. I sofisti avevano la pretesa di tutto insegnare, compresa la virtù e la loro divisa era appunto d'istruire gli uomini e di renderli migliori. Socrate, a sua volta, dichiarava che la virtù è scienza; ma per lui la vera scienza, è la scienza perfetta, che percepisce il bene in tutta la sua chiarezza. Ma accanto a questa scienza, aggiunge Platone, vi è l'opinione, la quale non è scienza, ha un'origine diversa e non di rado falla. Se la virtù è una scienza essa può insegnarsi; ma l'idea che la costituisce, l'idea del bene, non s'insegna, essa è innata. Tale idea si risveglia nell'anima, mediante la reminiscenza. Una tale idea non si trasmette e non s'insegna, sopratutto se l'insegnamento si dirige alla memoria. « Piacesse agli Dei — esclama Platone nel *Convito* — che la sapienza fosse qualche cosa che può versarsi da uno spirito in un altro, come l'acqua si versa da una coppa piena in una coppa vuota ». L'idea della virtù non è un freddo concetto; deve unirsi all'amore, e come tale essa appare piuttosto un dono divino. Da questo si vede che la volontà ha, nella teoria platonica, una parte piuttosto debole. L'atto volontario è per lui la tendenza naturale al bene. Ma questa tendenza che ci porta a voler sempre il nostro bene, è fatale. Come si spiega questo con altri passi in cui Platone dichiara l'uomo libero? « L'uomo — egli dice nel *Timeo* — agisce sempre in virtù della propria volontà e ciò avviene tanto per cause interne quanto esterne; essa è autonoma come lo è la ragione ». Ma questa autonomia — come fa rilevare il Leibniz — non è vera libertà; essendo sollecitata al di dentro o al di fuori, è

sempre determinata. Poichè l'effetto del bene su di essa è irresistibile essa non è libera nella sua scelta. Se si volge al male è per ignoranza; non è malvagia di sua volontà. L'espiazione è considerata da Platone come un rimedio, una guarigione dell'anima malata nel vizio. Ma il rimedio viene dal di fuori; il medico delle anime è il legislatore, il giudice, il maestro. Questo medico, per condurre il colpevole al ravvedimento, impiega la persuasione e se questa è inefficace, la forza; può sradicare il male anche col ferro e col fuoco, tagliando, se occorre, il membro infetto. La riabilitazione platonica non conosce il ravvedimento come opera della propria energia volontaria e personale. La personalità, frutto della vera libertà, non è ancora comparsa nella filosofia antica e Platone sotto questo riguardo è rimasto figlio del suo tempo. Platone ci ha dato un essere morale, ma non ci ha saputo dare l'uomo libero, ci ha rappresentata la figura del sapiente tetragono sotto i colpi della sorte e capace di morire per la giustizia; ma negli occhi del suo saggio non leggiamo il travaglio delle anime che conoscono il pentimento e il rimorso, il ritorno alla virtù per un atto di libera volontà.

6. — Le scuole socratiche hanno dibattuta la tesi dell'unità e della pluralità delle virtù. Mentre la scuola megarica aveva risolta la questione in favore dell'unità: *Qui unam habet omnes habet virtutes*, Platone pur ammettendo che la virtù sia per sua essenza una, ammette anche la loro molteplicità. Vi sono diversi gradi di virtù, ma tutte legate fra loro da una stretta solidarietà; ciascuna virtù ha la sua natura e il suo proprio carattere nessuna può isolarsi dalle altre. Il coraggio, separato dalla sapienza, non è vero coraggio e d'altra parte la sapienza ha bisogno del coraggio per perseverare e compiere ciò che la virtù le comanda.

Quattro sono, secondo Platone, le virtù principali: sapienza o prudenza (σοφία, φρόνησις) coraggio (ἀνδρεία) temperanza (σωφροσύνη) e giustizia (δικαιοσύνη). Ciascuna virtù corrisponde ad una potenza dell'animo: la prima alla ragione, la seconda al coraggio, la terza all'appetito, la quarta è l'insieme delle virtù e, come tale, rappresenta l'armonia. La giustizia è la virtù sociale per eccellenza, essa mette l'unità nella diversità, impedisce che il disordine si

stabilisca fra le parti, che l'uomo sia in guerra con gli altri e con sè stesso. Di qui derivano i doveri che gli uomini hanno verso il prossimo e verso loro stessi. I doveri verso gli altri comprendono i rapporti verso gli dei, verso i genitori, verso gli uomini in genere. Nelle *Leggi* sopratutto Platone ci traccia un quadro dei doveri che noi dobbiamo compiere se vogliamo raggiungere la vita beata. Non bisogna dimenticare che non pochi alementi della morale platonica erano rivolti sopratutto agli addetti della sua scuola, che, come tutte le sette filosofiche dell'antichità, si prefiggeva uno scopo mistico-religioso. Ed è nell'etica platonica, più che nelle altre parti del suo sistema filosofico, che noi troviamo ripetuto con insistenza il concetto che l'idea è la vera realtà, che la materia è il non-essere, che quindi il vero mondo è quello dello spirito, mentre questo visibile e corporeo non è che un luogo di passaggio. L'anima nella sua vera essenza appartiene al mondo sovrasensibile e poichè solo in questo può darsi un vero e durevole essere; il possesso del bene, ossia la felicità che costituisce il fine ultimo della vita, si può raggiungere solo inalzandosi a quel mondo superiore. Con Platone comincia a infiltrarsi nel pensiero occidentale il concetto che la vita terrena è un pellegrinaggio e che la meta del nostro lungo viaggio si trova nell'altra vita. Il fine supremo dei nostri desideri, l'oggetto finale del nostro amore non può essere che un obbietto ideale, ch'egli chiama il bene assoluto. E l'uomo che aveva affermato che il pregio più alto della vita è la virtù e che l'attività pratica è più importante di quella teoretica, non può non sospirare con Diotima, la sacerdotessa di Mantinea: « O mio Socrate, se qualche cosa dà pregio alla vita umana è la contemplazione della bellezza assoluta » (*Convito*).

VI. — LA POLITICA.

SOMMARIO : 1. Il carattere della concezione politica di Platone. — 2. Lo Stato platonico e la sua triplice divisione. — 3. Che cosa s'intenda per comunanza di beni, delle donne e dei figli. — 4. Le diverse forme di governo — 5. Ciò che vi è di vivo e di duraturo nello Stato platonico. — Il contenuto delle "Leggi,,. — 7. La schiavitù giudicata da Platone.

1. — Nel pensiero di Platone non si possono considerare distinte la morale e la politica. Al contrario dell'antica concezione greca, che aveva risolto quasi interamente i compiti morali nei politici, Platone ridusse invece i politici nei morali. L'uomo deve, in primo luogo, aver cura di sè stesso e soltanto in un secondo tempo della società. Se egli ha il dovere di prendere parte alla vita politica del suo Stato, ciò lo deve fare per assicurare il dominio della virtù nel mondo. Il filosofo deve considerarsi come un servitore della buona causa ed è per lui un sacrificio e non già un onore, il mettere la propria esperienza, la propria capacità a vantaggio dei suoi concittadini. Platone non era uomo da appagarsi della cerchia limitata di una piccola comunità, qual'era la sua Accademia; egli era troppo greco per rimanere insensibile al pungolo della vita combattiva dello Stato e anche se per le circostanze particolari in cui è vissuto — sopratutto per aver appartenuto a quel partito aristocratico, il quale, si può dire, finchè egli visse — fu tenuto al margine della vita pubblica dal partito popolare, tuttavia egli volle inserire con gli scritti la sua opera all'opera comune degli uomini del suo tempo. Egli dovette naturalmente subire la sorte di tutti coloro che non possono affidare le loro idee se non per mezzo degli scritti: fu cioè più teorico che pratico, più chimerico che reale. Ma per quanto lo si voglia criticare di aver vagheggiato uno stato utopistico, non si potrà disco-

noscere il patriottismo delle sue intenzioni. « Qui si sente — dice il Windelband — il patriotta fervente che, preso da profondo dolore per la decadenza esteriore e per la rovina interiore dello Stato, è giunto alla conclusione che la salvezza possa attendersi solo da un cambiamento completo e da una riforma generale di tutta la vita pubblica... Se ognuno è chiamato a cooperare direttamente alle deliberazioni più importanti della vita pubblica, se il più alto e difficile dei compiti, l'amministrazione dello Stato, deve essere disimpegnato non da uomini versati e competenti, ma da un qualsiasi individuo, che il favore popolare e la invadenza personale abbiano inalzato, è inevitabile che la nave dello Stato, cui manca il vero timoniere, oscilli ora di qua ora di là ». Considerando perciò fallito il compito della democrazia, Platone addita come forma di organizzazione statale la sua *politeia*, cioè una città-Stato di non più di 5040 famiglie, in cui la volontà degli interessi e dei voleri è la migliore garanzia di una vitalità durevole e capace di resistere alle minacce esterne.

2. — Questo Stato, dice Platone, dev'essere l'immagine della giustizia perfetta, come l'uomo giusto la rappresenta in sè stesso. Se l'individuo è fatto per lo Stato e non lo Stato per l'individuo, l'uomo è tenuto a sacrificarsi e a conformarsi a quel maggior individuo, che più compiutamente rispecchia le caratteristiche dell'anima. Come l'anima si compone di tre parti: l'anima sensitiva, sede degli appetiti, l'anima irascibile, sede delle passioni, l'anima razionale, che presiede a tutte le altre, così è diviso lo Stato. Alla ragione corrispondono i magistrati che hanno il compito di governare; alla potenza irascibile corrispondono i guerrieri che devono tutelare il rispetto delle leggi; all'anima sensitiva gli artigiani, i lavoratori in genere, destinati a produrre e a provvedere ai bisogni materiali. Di questi ultimi Platone si occupa poco o punto e di ciò glie ne fa carico, non a torto, Aristotile. Considerandoli come semplici strumenti come forze inferiori della vita sociale, Platone lascia ad essi la proprietà, ma non dice in che consista, nè come sia garantita, e non spende una parola per la loro educazione. Temperamento aristocratico non ha occhi

per vedere e discernere dalla massa amorfa le anime elette, i cuori puri, coloro insomma che la moltitudine sprigiona dal suo seno per il bene e la gioia dell'umanità. Maggiore risalto hanno nella sua *polis* i guerrieri, chiamati anche guardie o difensori dello Stato. Nessuno Stato può reggersi senza una classe guerriera, che faccia eseguire le leggi all'interno e difenda i cittadini dai nemici esterni. Questa classe deve preoccuparsi di avere elementi validi, forti, rotti alle più aspre fatiche, ma non così rozzi e selvaggi come li voleva la costituzione di Licurgo; un'educazione liberale deve addolcire la loro natura. Platone ha tracciato per questa classe di guerrieri — ch'egli contrappone alle milizie mercenarie, ispirandosi all'esempio dei grandi strateghi Pelopida ed Epaminonda, i quali avevano creato da soldati mercenari un corpo di truppe stabili — un piano di educazione, che è uno dei più originali della pedagogia antica. Quando più oltre esamineremo questa educazione, vedremo che il carattere di essa è una disciplina ferrea temperata da una larga cultura, in cui, alle leggende, ai miti, alle tradizioni religiose, vanno congiunte la musica, il canto e la ginnastica. Platone dà molta importanza alla formazione della casta dei guerrieri, perchè da questi vuole che siano scelti i reggitori dello Stato. Bisogna distinguere nella classe guerriera, che si eleva sulle altre come rappresentante del pensiero e della forza di Stato, quelli che devono essere educati per quel tanto che serve per allenarli a muovere in campo contro i nemici e mantengano l'ordine nell'interno e quelli che dirigono lo Stato, impartiscono gli ordini. La differenza sarà costituita dall'età. Solo gli uomini maturi, che abbiano raggiunto la conoscenza suprema, possono reggere le redini del governo. I dirigenti (ἀρχόντες) non possono essere che gli uomini di scienza, coloro che, essendosi dedicati alla vita contemplativa, sono più adatti a vegliare sull'ordine pubblico, a fare le leggi, ed applicare i regolamenti, ad amministrare la giustizia. Costoro sono i filosofi, i quali possono mostrarsi riluttanti ad abbandonare la quiete dei loro studi per assumere il peso delle pubbliche magistrature, ma, per amore del bene comune devono sottostarvi loro malgrado, ed in caso di rifiuto, devono essere indotti con la forza. L'idea

fondamentale che presiede a questa concezione politica è quella della divisione del lavoro: La vita vera dello Stato consiste in questo che ognuna delle tre parti faccia ciò che le spetta; ognuno fornirà ciò che ha imparato a fare e riceverà dagli altri in cambio i loro prodotti. « L'armonia delle tre parti — filosofi, guerrieri e produttori — l'ordine richiesto dalla loro essenza costituisce la perfezione dello Stato, che Platone chiama giustizia » (Windelband). L'idea di giustizia τὸ μέγιστον ἀγαθόν, più che una potenza sovrana, che regola l'esercizio dei diritti, è l'accordo perfetto dei membri che formano lo Stato, è la legge che dà a ciascuno ciò che gli spetta, non diversamente dalla legge fisica che regge il mondo e lo governa nelle sue parti. Tale ordine, tale giustizia regneranno nello Stato se ogni cittadino compirà ciò che gli conviene; se il legislatore riuscirà a mantenere le varie classi nell'ordine che a ciascuna spetta. Come l'anima, pur composta di varie parti è, nella sua essenza, una; così è dello Stato li quale, quando vi regnano la giustizia e l'ordine è un tutto organico indivisibile. Ma quando subentra per l'ingordigia umana, per il venir meno della subordinazione delle classi inferiori a quella dirigente, la divisione, quando uno dice: *questo è mio,* allora ha origine la proprietà. La perfetta comunità deve proscrivere la proprietà, deve stabilirsi sul principio della « comunanza dei beni », estendendosi questi, oltre che alle cose, anche alle persone, e cioè alle donne e ai figli.

3. Questo punto che è uno dei più contrastati dell'etica platonica e ha fatto credere a un'analogia con le idee comunistiche e socialistiche dei tempi nostri, ha bisogno di un chiarimento. Per « comunanza delle donne, dei figli e dei beni » Platone non intende una partecipazione disordinata e generale da parte di tutti a questi beni, nè egli esclude, in modo radicale, la proprietà. In armonia alla sua concezione aristocratica, egli applica tale comunanza dei beni, cui va aggiunta la comunanza dell'educazione, a quella minoranza di persone colte, che sola è atta alle funzioni politiche. Tanto i dirigenti che i guerrieri, costituendo quest'aristocrazia non devono essere distratti, nell'adempimento dei loro doveri, da nessuna cosa che possa essere loro cara perso-

nalmente; non devono avere nè famiglia, nè possesso; tutti insieme devono formare una sola famiglia e devono avere un solo possesso, la rinuncia comune. Il carattere quasi ascetico di questa aristocrazia, che l'avvicina tanto agli ordini monastici medioevali, risalta ancor meglio quando la si confronti alla terza classe, cui sono lasciati e famiglia e possesso e che rappresenta, come in tutte le società, anche nella *politeia* platonica, la massa della popolazione che produce, serve e lavora. Bisogna spogliarsi dunque quando si vogliano studiare certi argomenti sociali dei pensatori antichi, da ogni riferimento moderno, se non si vuole svisare l'intimo significato di alcune concezioni di quei filosofi. Fatta questa premessa non sarà difficile scorgere ciò che vi è di pratico o di utopistico nella dottrina politica di Platone. Così vediamo che era utopistica l'isola dell'Atlantide, posta al di là delle colonne d'Ercole e che doveva essere la sede della Politeia platonica; ma reale la concezione della piccola « città-Stato », organizzata, nonostante le tre divisioni platoniche, secondo la comune *polis* greca, con la differenza che nella *polis* del suo tempo, imperando la democrazia, la volontà dello Stato arrivava alle sue deliberazioni dopo aspre lotte e competizioni politiche; mentre nella *politeia* platonica l'ordinamento della vita pubblica non dev'essere determinato dalla volontà o dall'opinione dei singoli o dal popolo, ma da una dottrina e dal comando di pochi.

Più che utopistica, è inaudita l'abolizione del matrimonio e l'accoppiamento dei giovani e delle fanciulle, in epoche determinate, onde si possano conciliare i temperamenti dei genitori con le varietà fisiche dei figli; e quasi ripugna l'immaginare che le donne, dovendo sviluppare ugualmente degli uomini, facciano ginnastica nude insieme ai giovani, stiano con gli uomini nei posti di guardia e nel campo, partecipino alle riunioni conviviali, abbiano accesso alle più alte cariche onorifiche. Ma la nostra ripugnanza si convertirà in meraviglia quando, ci riferiamo al tempo e allo scopo che Platone si era prefisso con queste sue innovazioni. Al tempo perchè è risaputo che, come in tutti i periodi di vita intensa e febbrile anche Atene, che in quest'epoca era nel suo più grande splendore, conobbe un movimento femminista e vide donne emancipate che presero parte attiva al grande

rinnovamento religioso e sociale del tempo. E la questione femminile la vediamo affiorare nelle commedie di Aristofane e nelle tragedie di Euripide. Allo scopo in quanto Platone, mirando ad una riforma sociale che più che sulla massa doveva poggiare su di una *élite*, era tentato a spingersi alle conseguenze più radicali, che importavano non solo l'abolizione della famiglia e della proprietà privata, ma anche l'equiparazione religiosa (e questa equiparazione delle donne e degli uomini era avvenuta nel culto di Bacco) e politica. « La donna — egli dice senza ambagi nella *Repubblica* — è della stessa natura dell'uomo; ha le stesse facoltà, gli stessi talenti. La differenza dei due sessi non è che un grado di più o meno, non di essenza ». Dove però nessuna giustificazione è concepibile è a proposito della comunanza dei figli. Qui veramente Platone ha fatto violenza ai sentimenti e agl'istinti più sacri della specie non solo morale ma naturale. I figli sono di tutti, essi appartengono alla patria; genitori e figli non devono conoscersi fra di loro. Per la prima nutrizione tutti i bambini vengono affidati a tutte le madri allattanti, senza distinzione, e così crescono insieme, finchè lo Stato provveda ad educarli ed istruirli a sue spese. In questa grande famiglia qual'è lo Stato, non esistono affatto i sentimenti figliali, nè le carezze materne, nè i sorrisi ammonitori del padre allietano l'infanzia di questi fanciulli. Ogni giovinetto deve considerare come suoi genitori la generazione precedente, ed ogni uomo maturo deve amare ed educare, come fossero suoi figli, quelli della generazione susseguente.

4. — La *Politeia* è così fondata; chi la deve governare? Come il mondo della natura è misurato da periodi fatali, da combinazioni di numeri, che costituiscono la legge dell'universo visibile; così il mondo morale è soggetto a leggi altrettanto fatali. « Giorno verrà, dunque, in cui questa bella costituzione dovrà alterarsi, distruggersi, e ciò nel tempo notato dal numero fatale al quale è congiunto il suo destino ». Tutto ciò che è nato deve perire; è la legge del mondo visibile, è il destino delle opere umane anche più perfette. E Platone tenta di descrivere, con un intimo senso di tristezza, la serie delle forme di governo, che, generandosi

dalla forma principale, per una successiva gradazione, conducono alla forma più lontana dalla giustizia, qual'è la tirannia. Così ci fa passare sotto gli occhi, come tanti quadri di un grandioso dramma, la Sparta di Licurgo, la Creta di Minosse, l'oligarchica Atene di Solone, la democrazia di Pericle, la demagogia del suo tempo, la tirannia siracusana ed altri tipi che gli offrono le repubbliche antiche e ch'egli dipinge coi più vivi colori. Secondo Platone la forma più perfetta di governo è l'aristocratica, cioè il governo dei migliori, che, dopo aver durato un certo tempo, finirà per corrompersi, per perdere la sua unità, per trasformarsi nella timocrazia. È questa la forma di governo di cui Sparta ci offre un luminoso modello. Essa si ha quando la passione dei guerrieri si sovrappone alla saggezza dei filosofi, quando l'ambizione e l'avidità s'impadroniscono del cuore degli uomini. Le ricchezze accumulate, infiammandoli al lusso e all'avidità, preparano l'oligarchia, in cui il governo passa nelle mani dei ricchi, i quali, tenendo lontani dalla cosa pubblica i poveri, finiscono per dar luogo a due stati in lotta mortale, quello dei ricchi e quello dei poveri. Avviene quasi sempre allora che un ricco si metta alla testa degli uomini della peggiore risma e s'impadronisca del potere. Mentre l'oligarchia di uno solo favorisce il desiderio insaziabile di ricchezze nei suoi fedeli, la miseria della moltitudine, è incentivo così allo spirito di rivolta che finisce per rovesciare l'obligarchia e per instaurare la democrazia. Qui abbiamo parecchi governi in uno solo e ciò che è più ammirabile ancora — dice Platone con ironia — è l'impunità dei criminali; i colpevoli passeggiano in pubblico con la testa alta; nessuno è padrone e non ha padrone, l'eguaglianza regna fra i cittadini. Ma « è da questa forma di governo, così bella, così ardita, che nasce la tirannia... È ciò che si nota a riguardo delle stagioni delle piante, dei corpi e sopratutto degli Stati. Così per rapporto alla società intera, come per un semplice particolare, la libertà eccessiva degenera presto o tardi in estrema servitù ».

5. — Tale è il contenuto della *Repubblica* e tale è in abbozzo il piano politico di Platone. Lo Stato di Platone è un individuo in grande e come tale esso realizza più compiuta-

mente dell'uomo singolo l'universalità dell'idea morale. Nel suo Stato vige l'ordine, la legge, la forza, ma non alberga il principio stesso che, come distingue l'uomo dagli altri esseri, rende più perfetto e civile uno Stato rispetto agli altri, e cioè la libertà. Platone in vari punti del suo sistema è un precursore di nuovi veri, un profeta di valori spirituali; ma come politico egli rimane essenzialmente greco e precipuamente ateniese. In questo Stato « tutti i fini dei singoli spariscono, tutti sono sacrificati al dominio dell'idea; ma dal significato di questa subordinazione soltanto pochissimi hanno una chiara idea, i filosofi, che sono pervenuti alla conoscenza di Dio. Per tutti gli altri, anzi persino per questi, lo Stato ideale platonico è un istituto di coercizione, come non fu mai la vera polis greca. Non si può far torto maggiore allo spirito greco, che identificare l'abbozzo di Platone con le condizioni reali ».

Ciò nondimeno non si creda che lo Stato platonico sia pura invenzione del grande pensatore al quale non faceva difetto una vivace fantasia; egli non tiene fissi gli occhi soltanto sul modello ideale, ma li volge spesso sul mondo circostante, sulle repubbliche greche. Nulla vi è nel suo sistema politico che non abbia avuto, almeno in parte, applicazione nella vita sociale della sua nazione. La divisione delle tre classi, ci richiama la separazione degli Spartani in iloti, cittadini e meteci; i pasti pubblici, la comunanza dei beni, gli esercizi guerreschi comuni ad ambo i sessi, i fanciulli appartenenti allo Stato, erano disposizioni in vigore nelle costituzioni di Sparta e di Creta. Ha dunque pienamente ragione l'Hegel quando scrive che « la *Repubblica* di Platone, passata in proverbio come sinonimo di un ideale vuoto, non contiene nulla che non sia nella natura stessa dei costumi greci ». Ma non sarebbe un apprezzare convenientemente l'opera politica di Platone il soffermarsi sulla parte caduca, qual'è quella in cui cerca di elevare a norma universale ciò che è il risultato contingente delle condizioni storiche del tempo e dell'ambiente in cui è vissuto e non invece su ciò che, anticipando l'avvenire, costituisce la parte duratura e innovatrice del pensiero platonico. Il fine ultimo cui tende Platone con la sua *politeia* è la costituzione di una « società di anime », che, pur isolandosi dal resto

degli uomini, come propugneranno in seguito gli Stoici e gli Epicurei, conducono una vita intesa alla virtù e al proprio miglioramento morale. Lo Stato in luogo d'essere soltanto considerato il supremo potere che regola l'esercizio dei diritti, garantisce lo svolgimento dei liberi voleri individuali, è per Platone il mezzo e non il fine della vita. Anche se lo Stato cessa d'esistere, non ne viene perciò menomata la missione degl'individui; l'uomo può sempre e altrove perseguire il suo destino. Non è senza significato il fatto che Platone abbia preso a modello dello Stato l'anima umana, quasi per significare che non è possibile concepire una comunità di uomini ove questa manchi del suo carattere spirituale e razionale. In questa concezione di uno Stato, il cui centro sia dentro e non fuori, l'anima e non il corpo, noi abbiamo il primo modello di quelle comunità religiose che hanno formato e formano la gloria del cristianesimo. Comunistico questo Stato, ma di quel comunismo che, in luogo di un programma materialistico e sovvertitore, vagheggiava il trionfo dello spirito in seno agli uomini di buon volere. Molto di ciò che forma il contenuto morale e cristiano delle comunità religiose manca nella *Politeia* di Platone, ma egli ha il merito di aver additato, nello spirito di rinuncia, nell'obbedienza alle leggi della ragione, nell'esercizio dell'austera virtù, la via da seguire a tutti i fondatori e riformatori religiosi. È questo il valore e il vero pregio della politica platonica esposta in quel capolavoro filosofico (e come tutti i grandi capolavori rimasto incompiuto) che è la *Repubblica*, la più vasta, la più grandiosa opera letteraria che sia uscita dalla penna di Platone.

6. — Negli ultimi anni della sua vita, essendosi accorto Platone che la forma dello Stato da lui concepita e descritta nella *Repubblica* non poteva essere adatta che per gli dei o per i figli degli dei, che insomma era irrealizzabile, si accinse a un nuovo progetto che forma l'argomento delle *Leggi*. Quest'opera, che per le frequenti ripetizioni, una certa pesantezza e una minore eleganza di stile, tradisce la tarda età del filosofo, rivela un alto interesse per la ricchezza dei dettagli e delle questioni speciali e perchè l'importanza assegnata nella *Repubblica* alla scienza, ora è at-

tribuita alle leggi e alla religione positiva. « Chiunque sia versato nella politica degli Stati non può proporsi altro nelle sue leggi che la virtù più alta ». Il governo migliore sarà dunque quello che è concepito per salvaguardare la pace, che è il più grande bene per gli uomini; un tale governo Platone chiama « temperato, il quale essendo in mezzo alla monarchia e alla democrazia è il più adatto ad evitare gli eccessi e le divisioni. Come nella *Politeia* era la virtù il fine della vita, così anche nelle *Leggi* troviamo concepita questa nozione del bene come la ragione stessa dell'umano operare. L'organo che deve interpretare e realizzare questa nozione fondamentale è il « Consiglio supremo », detto anche divino. Esso si comporrà dei dieci più anziani guardiani della legge e di alcuni altri cittadini più giovani che non potranno essere ammessi se non per unanimità. Tale Consiglio deve possedere tutte le virtù, vale a dire le quattro virtù e nello stesso tempo possedere la loro unità, perchè la virtù è una. Ciascuno dei suoi membri deve possedere la scienza del bene e del bello, che costituisce la scienza morale; ma questa è imperfetta senza quella della religione. Ora, la scienza religiosa suppone una conoscenza approfondita del sistema del mondo, per combattere in una le superstizioni dei poeti e quella scienza atea che non vede nel mondo altro che un meccanismo materialistico; di qui la necessità delle conoscenze della geometria e dell'astronomia (COUSIN). Come si vede Platone rinuncia ai filosofi come supremi reggitori dello Stato e rinuncia anche alla terza classe, per l'antipatia ch'egli nutriva per l'industria e il commercio. Unica industria ammessa è quella agricola; il commercio è tollerato, ma affidato ai forestieri. « Che nessun cittadino, egli dice, eserciti una professione meccanica; il cittadino ha un'occupazione che esige molto studio ed esercizio » (*Leggi*, VIII). Era un pregiudizio questo comune agli altri scrittori antichi e noi lo troviamo, oltre che in Platone, in Senofonte, Aristotele, Cicerone, Plinio, Plutarco. Aristotele così si esprime: « In questa repubblica perfetta, dove la virtù dei cittadini sarà reale, essi si asterranno da ogni professione meccanica, da ogni speculazione mercantile, lavori degradanti e contrari alla virtù » (*Polit.* III). Non vi è alcun modo di risolvere il problema sociale, secondo Platone,

che quello di uno Stato agrario, dove la proprietà della terra è divisa in lotti fra i cittadini, il cui numero dev'essere limitato da una speciale legislazione patrimoniale. Ogni cittadino riceve la sua porzione di terra in possesso ereditario e inalienabile. Se vi saranno figli in soprannumero si provvederà facendoli adottare da quelli che non ne hanno, con lavori liberali o facendoli emigrare. Come allo Stato vero ed unico sovrano spetta di determinare la proprietà, la trasmissione, la sucessione (sono soppresse le monete; riservate solo ai bisogni della guerra) così spetta pure a lui il determinare e controllare la procreazione. Invano cercheremmo nelle *Leggi* qualche modificazione circa i rapporti famigliari, circa la posizione della donna. Sebbene non si parli più di prosmicuità dei sessi e sia ammessa l'unione coniugale, che dev'essere consacrata da cerimonie religiose, pure l'inferiorità in cui è considerata la donna rivela in Platone un'irriducibile avversione per il focolare domestico e un'inspiegabile avversione per la donna. In questa egli non vede che difetti, frivolezza, ostinazione a nascondere nella vita ritirata il suo sfrenato impulso al lusso e alla rilassatezza. Non solo egli non sa giudicare convenientemente quanto deve l'amore alla donna, ma la stessa bellezza muliebre, che costituisce il fascino e la grazia stessa della vita, egli non sa valutarla. La donna non gl'ispira che un sentimento volgare di concupiscenza, il suo non può essere che un amore di natura fisica, il cui fine è la generazione; l'amore ideale, il vero amore è quello mascolino. Questo egli lo dice chiaramente nel *Convito*.

7. — L'unica innovazione che troviamo nelle *Leggi*, è quella che concerne gli schiavi. Nella *Repubblica* era la terza classe, quella degli artigiani, che lavorava e pensava a produrre. Ma la schiavitù era un coefficiente troppo importante per la società antica perchè Platone, che nelle *Leggi* cerca di transigere a certe situazioni contingenti della vita pratica, potesse farne a meno nel suo nuovo abbozzo sociale. Bisogna proprio dire che se, per un impulso del cuore, per un colpo d'ala, riusciamo per un momento a sollevarci al disopra del nostro tempo, subito però la

forza dei pregiudizi, di quelli sopratutto radicati nel tronco della razza, c'impedisce di dominarli. E ciò che accade nella comune degli uomini, avviene anche nei grandi. E su Platone, infatti, non influì nulla la disposizione di Antistene, con cui veniva soppressa la differenza di natura dell'uomo libero e dello schiavo; nulla la discussione di Socrate sulle arti manuali dichiarate quasi libere; nulla l'aver avuto a compagno nella scuola di Socrate il figlio di una schiava, Antistene; nulla infine l'esperienza se pur brevissima, fatta da lui stesso come schiavo, durante il primo viaggio in Sicilia, se nelle *Leggi* scrive: « Fra i possessi, lo schiavo è uno di questi, ma il più imbarazzante degli altri... poichè la sua anima non è capace di nessun sentimento virtuoso, poichè Giove priva di metà l'intelligenza di coloro che sono ridotti in schiavitù (lib. VI). Platone svolge anche argomenti e regole per contenere la schiavitù nei limiti del suo Stato, e consiglia il padrone di essere inflessibile, di punirlo, di battere con verghe e anche di uccidere lo schiavo che infrange i suoi ordini. Benchè Platone tenga una linea intermedia tra coloro che condannano e coloro che giustificano la schiavitù, tuttavia egli tratta lo schiavo come lo vede trattato a Sparta e ad Atene, non sa pronunciare per lui una parola di pietà, meno ancora sa prevedere una via di redenzione. Non era certo da un vecchio aristocratico che poteva venir detta questa parola di redenzione; era da quei cinici e da quei misantropi reietti dalla società (da essi ripagata con pari disprezzo) che doveva venire affermata la grande verità: « Le legge fa lo schiavo e l'uomo libero; per natura essi in nulla differiscono ».

Con le *Leggi* Platone ha detto la sua ultima parola in fatto di organizzazione sociale; si può dire che esse rappresentino sotto un certo aspetto, un ampio codice civile e penale, dal quale si può attingere non piccola parte di quella che era la legislazione dell'Attica del suo tempo. Il pensiero fondamentale, che la vita civile e sociale dev'essere una preparazione a una vita più elevata, quella celeste, è qui, più che nella *Repubblica*, aduggiato da tutto quel complesso, a volte minuzioso, di leggi che regolano la vita

privata e la vita pubblica nei più minuti particolari. Ne risulta uno Stato poliziesco rigidissimo che limita la vita dei singoli e vincola il progresso del tutto. È il destino di tutti i pensatori che, per aver molto spaziato nelle regioni eteree dell'inconoscibile, non appena rimettono i piedi a terra, scambiano il bello col brutto della vita e s'illudono di potere incanalare gli uomini verso una direzione nuova anche se questa non è la più pratica nè la più conforme all'andamento naturale delle cose.

VII. — L'EDUCAZIONE E L'ESTETICA.

SOMMARIO: 1. Il fondamento dell'educazione secondo Platone. — 2. L'educazione e le diverse età dell'uomo. — 3. Il valore didattico della musica, delle scienze e della dialettica. — 4. Il metodo dialettico o dialogico nell'insegnamento dai Sofisti a Socrate e Platone. — 5. L'essenza del bello. — 6. L'arte considerata come imitazione. — 7. La poesia e i poeti. — 8. La tragedia, la musica e l'idealità dell'arte.

1. — Le fonti principali della dottrina pedagogica di Platone sono i libri IV, V, VI, VII della *Repubblica*, i libri II e VII delle *Leggi* e notevoli contributi si trovano nel *Protagora*, nel *Gorgia*, nel *Menone* e nell'*Ippia*. L'importanza dell'educazione è così definita da Platone: « Ciò che è vero per le piante, non lo è meno per gli animali e, in particolare, per l'uomo. Poichè, sebbene l'uomo sia naturalmente buono, nondimeno quando ad un naturale felice egli congiunge un'educazione eccellente, diviene il più mite degli animali e il più prossimo alla divinità; mentre se non ha ricevuto nessuna educazione, o non ne ha avuto che una cattiva, diviene il più feroce degli animali che produca la terra » (*Leggi*, VI). L'educazione è indispensabile per conservare l'unità della vita spirituale, per mantenere e rinnovare la vita dello Stato. Platone è il primo a porre il problema dell'educazione di Stato e a risolvere in maniera radicale e positiva. Sebbene la storia non abbia accettato integralmente l'esigenza platonica, bisogna però convenire che, a cominciare dall'impero romano — che per la sua grandiosa amministrazione si valse di una legione d'impiegati istruiti scientificamente — le organizzazioni statali fecero sempre assegnamento sulle persone colte e tecnicamente preparate per assolvere le varie mansioni più delicate dell'amministrazione statale. « Per quanto la nasci-

ta e le amicizie, la ricchezza e l'ascendente personale possano procacciare un tal quale diritto a un'influenza politica, pure il dominio di quelli che sanno, il predominio di una casta d'impiegati educati scientificamente, nelle nostre condizioni sociali, è un motivo platonico che sopravviverà anche alle passioni e agli interessi del regime parlamentare. Quanto più la vita politica civile nel suo sviluppo progressivo si fonda sui risultati di lavoro intellettuale, tanto meno può far senza di un'aristocrazia scientifica, il cui tipo ideale è stato disegnato da Platone » (WINDELBAND). Se il fine principale dell'educazione consiste nel conseguimento del sommo bene, nell'inalzarci dal mondo sensibile e caduco al mondo ideale, l'educazione ha pure come suo scopo di renderci capaci di procurarci i beni e le gioie della vita e di esercitare con profitto le riflessioni utili. Socrate aveva proclamato, come condizione prima di una vera educazione, di saper assicurare all'individuo l'impero della ragione, d'imparare a comandarsi e di conoscere sè stesso. Platone fa suo questo concetto ma lo allarga col noto parallelismo dell'individuo e dello Stato. Come lo Stato è un individuo in grande e ripete nella divisione delle sue classi, la distinzione delle tre parti dell'anima, così l'uomo è per parte sua un piccolo stato, che, come il suo più grande modello, deve cercare di mantenere la gerarchia fra le diverse parti della sua anima.

Ora, poichè l'anima è la vera essenza dell'uomo e, soprastando al corpo, questo è tenuto ad obbedirla, l'educazione deve mirare prima di tutto a coltivare l'anima per renderla degna della sua méta finale. Ma anche il corpo ha la sua funzione e la sua importanza e l'educazione deve pensare anche al suo miglioramento. L'educazione sarà quindi degna di questo nome se cercherà di sviluppare l'intera natura umana nelle due parti che la compongono, l'anima e il corpo, osservando il rapporto di subordinazione che deve essere sempre mantenuto fra loro. « La buona educazione è quella che può dare al corpo e all'anima tutta la bontà di cui sono capaci » (*Leggi*, VII). Fedele al metodo socratico, Platone considera l'educazione come la forza che è capace di eccitare e sviluppare ciò che è implicitamente contenuto nella natura umana; fedele anche al suo principio gnoseolo-

gico che tutto ciò che noi apprendiamo non ci è ignoto, l'educazione non deve imporre nulla dall'esterno e con violenza; ma *risvegliare* ciò che è assopito, portar fuori dall'oblio ciò che giace allo stato latente. Di qui la sentenza « l'uomo non insegna all'uomo », perchè non è possibile trapiantare nell'anima ciò di cui essa non abbia mai avuto in germe. Uno dei canoni fondamentali dell'educazione platonica è quello che si basa sull'ordine o misura. Ciò che è appropriato per il fanciullo, non lo è per il giovane o l'adulto; ciascuno dev'essere coltivato conforme alla propria natura e secondo lo sviluppo progressivo degli organi e delle facoltà. L'educazione così intesa — dice Platone nella *Repubblica* — « è un'istituzione che conduce l'anima del fanciullo ad amare quello che, divenuto grande, deve renderlo compito nel genere che avrà abbracciato. Parlando così, noi abbiamo in vista quell'educazione che ispira all'uomo di essere un eccellente cittadino e gl'insegna ad obbedire e a comandare secondo giustizia ».

2. — L'educazione è diversa secondo le tre età, l'infanzia, la giovinezza e l'età matura. Nel fanciullo predomina il fisico; l'individuo in quest'età è tutto sensi, tutta vitalità istintivamente portata al giuoco e al divertimento. Platone, precorrendo il Locke e il Rousseau, descrive le manifestazioni di quest'età, analizza ciò che è il portato dell'ereditarietà o dell'abitudine e propone i rimedi per sviluppare ed irrobustire il carattere del fanciullo. « Diamo per principio certo che un'educazione effeminata rende sicuramente i fanciulli tristi, collerici e sempre pronti a lamentarsi delle più piccole cose; che al contrario un'educazione severa, che li tiene in una dura schiavitù, non serve che ad ispirar loro sentimenti di bassezza, di stanchezza, di misantropia e renderli uomini di un carattere difficilissimo » (*Leggi*, II).

Nel giovinetto deve predominare l'anima; non già che il corpo debba essere trascurato, che anzi Platone fa molto posto all'educazione fisica, ma è educando l'uomo nelle sue attività spirituali che lo si renderà forte, coraggioso e intrepido. La base della cultura del giovane dev'essere l'estetica. Nessuno ha saputo valutare meglio di Platone la virtù educatrice delle arti, della poesia e sopratutto della musica.

Anzi la musica assomma in sè tutte le arti liberali e le scienze, essa stabilisce un perfetto accordo tra l'anima e il corpo e tra l'anima e la ragione. « Il giovinetto — dice Platone — educato come si deve nella musica, comprenderà ciò che vi è d'imperfetto e di difettoso nelle opere della natura e dell'arte, per mezzo di un sentimento di cui non è padrone, loderà con trasporto tutto ciò che esprime il bello, lo accoglierà nella sua anima, ne farà suo nutrimento e s'informerà così alla virtù, mentre d'altra parte, nutrendo un'avversione naturale per quello che vi troverà di vizioso fin dall'età più tenera, prima ancora di essere rischiarato dal lume della ragione, non sarà così presto venuto, che si attaccherà ad essa per il segreto rapporto che la musica avrà già messo tra la ragione e lui » (*Rep.*, III).

3. — Per musica Platone intende, oltre la musica propriamente detta, l'arte, la poesia e la danza. Poichè Platone riconosce l'efficacia morale dell'arte e in particolar modo della poesia, così egli biasima severamente quei poeti che si sono dimenticati di questo carattere etico che deve avere la poesia e hanno condisceso all'immoralità e ai loro abbietti sentimenti. Tali poeti non possono entrare nel recinto dell'educazione giovanile, dove deve regnare la grazia e la purezza. Ma se Platone ha messo al bando dalla scuola della sua repubblica i poeti immorali e corruttori, egli non ha bandito, come è stato erroneamente affermato, tutti i poeti. Non solo ammette la poesia drammatica quando però non esalti ed accarezzi le passioni; ma vuole che si compongano canti lirici e ditirambici in onore degli eroi e in lode degli dei. A complemento della cultura artistica e letteraria egli vuole, per i giovani guerrieri, che verranno poi scelti a coprire le più importanti magistrature dello Stato una cultura anche scientifica.

Le scienze si dividono in due gruppi: quelle che si rivolgono all'esperienza, e queste sono le scienze esatte, e quelle che s'indirizzano alla ragione e queste sono le discipline filosofiche. Fanno parte delle scienze esatte l'astronomia, la musica, la fisica e sopra di queste la matematica pura. Le prime tre hanno un interesse pratico, come l'astronomia che serve alla navigazione, a misurare i campi, a

distinguere le stagioni; l'ultima ha uno scopo speculativo e teorico e serve come esercizio dello spirito. « Il più grande vantaggio che la matematica pura procura è di risvegliare uno spirito pigro e pesante e di dargli facilità di memoria, di penetrazione e, per un artificio veramente divino, di fargli fare dei progressi a dispetto della natura » (*Leggi*, V.) L'educazione scientifica rappresenta come la soglia della scienza più alta, che è precisamente la dialettica.

La dialettica è l'organo della filosofia e come tale essa richiede menti mature, non può essere un pane per le menti ancora in formazione. Un giovane può infatti essere dotato delle più difficili disposizioni, aver esercitato delle facoltà preziose, arricchita la sua immaginazione, e tuttavia trovarsi a disagio negli studi elevati della pura speculazione. Per poter navigare impunemente e proficuamente nel gran mare dell'essere, in quel mondo, cioè, in cui si trovano gli archetipi di tutte le cose, le idee immortali, fa d'uopo di una mente valida e di un cuore saldo, che solo coloro, che sono riusciti a dominare gl'impulsi dei sensi, possono dire di possedere. Ed è nell'insegnamento di queste discipline superiori che si vedrà se l'educatore è veramente degno di questo nome. Poichè il saper tener avvinti a sè dei giovani intorno ad argomenti che non dilettano come i poemi e le favole mitologiche, non commuovono come i componimenti drammatici, non muovono l'amor proprio come le scienze esatte, ma invece richiedono uno sforzo continuo, perenne, un amore disinteressato e puro da ogni scopo utilitaristico, e il saperli tenere avvinti non per uno spazio breve di tempo, per il volgere di una stagione, ma per alcuni anni (Platone seguì Socrate per nove o dieci anni, Aristotele rimase venti anni alla scuola di Platone) richiede nell'educatore una dedizione assoluta, l'impiego di tutte quante le sue energie per l'adempimento della sua missione.

4. — Anche i sofisti erano bravi insegnanti e, nonostante il fine pratico e interessato del loro insegnamento, essi furono promotori di un metodo d'insegnamento che offrì molti elementi al metodo socratico e platonico. Non solo i sofisti non insegnarono cose immorali, ma con l'accentuare la tendenza di dar sempre maggior importanza all'individualità,

resero un servigio non insignificante allo Stato greco. Essi furono i primi ad insegnare che la morale e la sapienza si potessero insegnare teoricamente e a ritenere che il fondamento della moralità dovesse cercarsi nel proprio essere intellettuale e morale. La morale doveva essere fondata sulla ragione e non, come nel periodo antico, sul costume e la tradizione, quali apparivano nel pensiero religioso e nella vita delle istituzioni. Socrate pur mostrando che la scienza non poteva essere tratta dalla semplice opinione dell'individuo, ma da un'indagine che scoprisse ciò che fosse comune a tutti e valido universalmente, pure ritenne il principio sofista che soltanto per mezzo della scienza, per mezzo dell'insegnamento teorico è possibile conquistare ciò che possiede validità universale. Ma in Socrate questo concetto di scienza aveva ben altra estensione che non avesse presso i primi filosofi e i Sofisti. Così Socrate e ancor più largamente Platone opposero al metodo empirico dei sofisti il metodo dialettico e dialogico, il cui fine era di generare la capacità di pensare.

Il metodo dialettico si applicava a tutte le questioni, ma sopratutto a quelle di contenuto etico, appunto perchè sotto questo aspetto non c'è individuo che non abbia fatta la sua esperienza personale. Il metodo dialettico costituisce dunque, nell'educazione platonica, la fase superiore.

Esso tien dietro alla fase scientifica che si estende dai venti ai trent'anni; la dialettica occupa circa cinque anni ed è collocata da Platone in quel « mezzo del cammin di nostra vita » in cui al periodo infernale delle passioni succede il desio dei più sereni orizzonti del mondo ideale.

Ciò che è degno di nota nella pedagogia platonica è che Platone si è occupato anche dell'educazione delle donne. Siccome Platone assegna alla donna la stessa funzione politica nello Stato che ha l'uomo, perciò ad essa spetta la stessa educazione fisica e spirituale. Quindi anche la donna deve essere esercitata alla corsa, alla ginnastica, alla lotta, all'uso delle armi, per quanto riguarda la sua educazione fisica, e, per quella morale, dev'essere pure ammaestrata nella musica, nella danza, nelle scienze e nella stessa filosofia. Ed è veramente una delle non poche contradizioni che ci offre il pensiero di Platone, che egli, nonostante il costante di-

sprezzo per la donna, nonostante che la consideri inferiore all'uomo soltanto di grado, abbia assegnato alla donna gli stessi diritti dell'uomo, facendole fare un passo avanti rispetto alla considerazione in cui era tenuta nella società del suo tempo.

5. — Il filosofo che aveva scritto i dialoghi in una forma artistica perfetta ed era riuscito ad inalzare i suoi trattati scientifici ad opere d'arte d'incomparabile bellezza per la forma linguistica, non poteva non proporsi il problema estetico e non lasciare anche in questo campo un'impronta duratura. E come le sue opere non rivelano una costruzione artificiosa, ma una rappresentazione viva e fresca dei caratteri e delle scene, così la sua dottrina estetica non si presenta come una faticosa sistemazione, come una pesante trattazione *ad usum delphini*. La sua concezione estetica rampolla naturalmente da tutta la sua produzione filosofica, e si rivela proprio come lo splendore, l'ornamento, l'armonia del suo pensiero. Convinto che l'idea del bello, come del resto quella del vero e quella del bene, si può concepire ma non definire, Platone non dà una definizione di ciò che è l'essenza dell'arte, la bellezza. Tuttavia se la definizione ormai celebre che gli si attribuisce: « il bello è lo splendore del bene o del vero » non è sua, esprime perfettamente il suo pensiero in fatto di estetica. Infatti noi troviamo nel *Fedro* che « la bellezza brillava fra le altre essenze »; nella *Repubblica* che la bellezza « caduta in questo mondo » l'abbiamo riconosciuta mediante la vista, che è l'organo più sottile del nostro corpo; nel *Convito* che « l'amore segue sempre la bellezza ». Il bello si presenta, dunque, come qualche cosa di metafisicamente identico al bene e al vero; e se anche il bene è considerato da Platone come la causa generatrice del bello, questo tuttavia non è per nulla una qualità accessoria, ma della stessa essenza e identità del bene.

È il bello che ci fa amare il bene, tendere al vero; « Lanciato nell'oceano della bellezza, lo spirito confermato e ingrandito da questa sublime contemplazione, non riconosce più che una scienza, quella del bello (*Convito*). Certo qui Platone per bello non considera la bellezza diffusa nelle cose

sensibili e particolari, che ci attirano sia al falso che al vero, al male e al bene, ma l'idea del bello, cioè la bellezza nella sua essenza. Quando quest'idea scende dalla sua sfera ideale nel mondo sensibile, allora s'introduce per opera sua nelle cose l'ordine e l'armonia. Allora il determinato, entrando nell'indeterminato, lo rende armonico e allora la misura, la simmetria si comunicano a ciò che è disordinato e senza regola; ecco perchè si può definire legittimamente « il bello la misura e la simmetria » (*Filebo*).

6. — Ma ecco riaffacciarsi il problema sempre insoluto se le cose belle siano un'imitazione o una partecipazione dell'idea del bello. E qui più nettamente che mai Platone considera l'imitazione come il carattere peculiare dell'arte. L'arte non si riduce a null'altro che ad un'imitazione delle cose, considerate non nella loro essenza ma nella loro apparenza sensibile. L'arte è la potenza creativa (ποιευγ) dell'uomo, per mezzo della quale egli fa passare le cose dal non essere all'essere. Così intesa l'arte ha un significato più vasto che non per noi moderni; essa si applica a qualsiasi opera dell'uomo, che venga condotta secondo una regola, un tirocinio. Quindi per Platone è indifferentemente degno del nome di artista l'operaio, il produttore, il poeta, chiunque, insomma, diriga i suoi atti secondo una norma; chiunque crei o produca una cosa che prima non esisteva. Ciò che distingue un artista, o artefice, da un altro non è l'utilità o il disinteresse da essi posto nell'opera compiuta, non è, per adottare il linguaggio moderno, il carattere economico o lirico della loro produzione, ma è il fine morale da essi perseguito. Essendo l'idea del bene la mèta suprema di ogni processo spirituale, a cui ogni altra idea, compresa quella del bello, è subordinata, ne deriva che l'arte non ha importanza se non considerata in funzione di un'educazione morale e religiosa.

L'arte non è fine a sè stessa; essa è uno strumento posto in mano dell'uomo per realizzare il modello eterno, il divino che è nella natura e nel mondo umano. L'artista — dice nel *Timeo* — che tiene l'occhio fisso all'essere immutabile e, servendosi di un simile modello, ne riproduce l'idea e la virtù, non può non partorire un tutto di una bellezza finita; mentre se tiene l'occhio fisso sul modello

transitorio non riuscirà a far nulla di bello ». Concepita in tal modo l'arte è un'imitazione di ciò che può offrirci il modello divino, che è il bene, l'imperituro, e di ciò che, con mille seduzioni, ci offre l'umano, il caduco, ogni cattiva passione.

7. — Così Platone distingue due specie di arte: quella che ha per oggetto di realizzare il tipo divino nei costumi, nelle leggi, nella società e nell'individuo; e quella che non ha per iscopo che un futile divertimento e cerca d'imitare più o meno abilmente la realtà sensibile. Mentre alla prima si possono far appartenere l'arte del legislatore, dell'uomo di Stato, del magistrato, dell'educatore e sopratutto del filosofo, alla seconda si può dire che Platone faccia corrispondere le arti, che noi oggi chiamiamo belle, e cioè la scultura, la pittura, l'architettura, la musica e in particolar modo la poesia. Quest'ultima è per Platone l'arte imitativa per eccellenza, perchè rappresenta le azioni e le passioni umane, come fanno l'epica e la drammatica. Poichè la vera bellezza è la bontà morale, l'arte imitativa, e specialmente la poesia, non può essere accolta che ad un patto, che cioè imiti, rappresenti il bello morale. Ecco perchè il legislatore dev'essere severo a riguardo dei poeti, i quali essendo abili copiatori di fantasmi, riuscendo a dare realtà alle loro finzioni, seducono facilmente gli animi inesperti dei giovani. La poesia è indifferente all'errore e alla verità; alla virtù e al vizio, essa può far apparire degno di lode ciò che non meriterebbe che il più severo biasimo, può rendere eternamente esecrando agli occhi dell'umanità chi non meriterebbe che pietà o commiserazione, e redimere chi non avrebbe mai potuto sollevarsi dal proprio fango. « Quando il poeta è assiso sul piedestallo delle Muse, egli non è più padrone di sè; simile ad una fontana, egli lascia scorrere tutto ciò che si rappresenta. La sua arte essendo un'imitazione, quando dipinge gli uomini nella situazione opposta, è obbligato sovente a dire il contrario di ciò che aveva precedentemente affermato, senza sapere da quale parte sia la verità » (*Leggi*, IV). Ciò avviene perchè il poeta, abbandonandosi all'ispirazione, non si rende conto di ciò che fa e si espone quindi a scambiare l'errore per

la verità. Sotto questo aspetto il poeta è un essere pericoloso, tanto più pericoloso in quanto per i sentimenti di simpatia che suscitano i suoi eroi e le sue creature, sono tratti in inganno anche gli uomini più saggi. Qualsiasi poeta anche immorale può strappare la nostra ammirazione per averci saputo dare una rappresentazione patetica. Noi indulgiamo facilmente a ciò che vi è di meno nobile nelle passioni rappresentate, a ciò che può essere in contrasto con la nostra coscienza morale; e questo perchè l'anima nostra si lascia trascinare dai pianti e sente come suoi i dolori e le pene degli altri. Chi può sfuggire all'arte dei grandi poeti? « Noi conserviamo sempre — esclama Platone, soggiogato dai divini interpreti del cuore umano — un certo affetto per la poesia a motivo dell'amore che abbiamo concepito per essa e per quelle belle repubbliche in cui siamo stati elevati ». Se la poesia si limitasse a cantare le gesta eroiche degli uomini grandi, se venisse incontro ai sacerdoti per elevare cantici alla divinità, se insomma fosse la vera ancella della morale, allora, dice Platone, « noi la riceveremmo a braccia aperte, perchè non possiamo dissimularci la forza e la dolcezza de' suoi carmi ». Ma poichè poeti grandissimi come Omero, Esiodo ed Eschilo si sono fatti banditori di favole immorali e di personaggi non sempre in regola con l'onestà e la giustizia, per questo non crede conveniente ad una sana educazione di giovani guerrieri la lettura di componimenti epici, lirici e drammatici.

8. — Fra i generi letterari Platone prende ad analizzare l'arte drammatica, tragedia e commedia, perchè è con questa che il poeta, chiamando a profitto ogni forma di espressione; ritmo, dialogo, parole figurate, musica e danza, influisce più direttamente sui costumi dei cittadini. In un componimento drammatico il poeta non trascura nulla per riuscire nel suo intento, sia anche per sfogare il proprio livore o una personale antipatia contro un uomo giusto e innocente, come faceva appunto Aristofane contro Socrate. Se la commedia si riduce spesso ad una parodia della vita, ad uno spettacolo licenzioso e « ridicolo »; la tragedia, quando non ottenga il miglioramento degli animi è più pericolosa che utile alla società, creando quel furore speciale che Platone, alludendo

al trasporto degli Ateniesi per gli spettacoli pubblici, chiama « teatrocrazia ». Diversamente da Aristotele che riconosce al dramma un'azione purificatrice (κάθαρσις) sull'animo dello spettatore e quindi un miglioramento morale, Platone crede di concedere troppo se ritiene che un'azione drammatica produca sull'animo un senso di piacere. « E la tragedia, questo poema imponente e magnifico — egli dice nel *Gorgia* — a che tende? Il suo scopo è unicamente di piacere agli spettatori ».

Oltre la poesia drammatica Platone esamina anche la musica, che è « l'arte, la quale, regolando la voce, arriva sino all'anima e le ispira il gusto della virtù ». Se anche la musica è, del pari della poesia, un'arte imitativa, essa tuttavia non è come questa un'arte di secondo grado, non è, cioè, l'imitazione di un'imitazione. La musica va direttamente al cuore, essa imita i movimenti dell'anima, eccita le passioni, armonizza, esalta o calma il complesso dei nostri sentimenti. L'anima dell'uomo è per sua essenza accordo musicale, accordo che si esteriorizza in quegli atteggiamenti di cui la danza è la più viva espressione. « La bellezza della danza consiste in una giusta imitazione delle attitudini naturali ai bei corpi e alle belle anime... Non vi è quasi nessun animale il quale, quando è giovane, possa tenere il suo corpo e la sua lingua in uno stato tranquillo e non faccia degli sforzi incessanti per muoversi e gridare. Così si vedono gli uni saltare e sollazzarsi, come se una certa impressione di piacere li portasse a danzare e a saltare, mentre gli altri fanno risuonare l'aria dei loro gridi. Tuttavia gli animali non hanno alcun'idea dell'ordine e dell'armonia e del disordine di cui è suscettibile il movimento, che noi chiamiamo misura e armonia. Per noi quelle stesse divinità che presiedono alle nostre feste ci hanno dato col piacere, il sentimento della misura e dell'armonia. Questo sentimento regola i nostri movimenti. Sotto la direzione di questi dei impariamo a formare una specie di catena per l'unione dei nostri canti e delle nostre danze » (*Leggi*, VII).

In questa catena ideale Platone concepisce il coro che etimologicamente significa gioia (χάρα) ed abbraccia il canto e la danza. Si stabilisce così nell'estetica platonica una ge-

rarchia di arti che stanno in rapporto di reciproca dipendenza con l'idea morale. Con rigore logico Platone considera come eccelse quelle arti che, come il coro e la musica, servono a incatenare le anime in una mistica unione di propositi e di sentimenti. In questa concezione estetica di Platone, due punti sono da rilevare: prima di tutto quello di aver distinto il bello ideale dal bello sensibile; secondariamente di aver mantenuto ad una grande altezza l'ideale morale dell'arte. Per Platone la vera bellezza dell'arte sta nel saper idealizzare il reale, nel saper mantenere incontaminata e pura da ogni interessato fine quell'idealità interiore — quella «certa idea», diceva Raffaello — che distingue ogni vero artista da chi è semplice artefice o artigiano. L'aver inalzato il bello morale al disopra di ogni altra forma di bellezza, se è il lato più criticabile dell'estetica di Platone, è anche il segno della sua originalità. Perchè se è vero che in pratica non si dà arte pura, in quanto l'artista difficilmente riesce a spogliarsi della sua peculiare umanità, è anche vero che la bellezza, quando si ispira alle azioni eroiche, agli esempi in cui brillano le idee del bene e del santo, è una bellezza spirituale che si avvicina di più alla pura bellezza, e la distingue da quella che, materiandosi di fatti e di cose sensibili, cade nel naturalismo e nel crudo realismo. Anche sotto questo aspetto Platone è stato, dunque, qualche cosa di più di un teorico e di un moralista esteta, è stato un precursore, un profeta.

VIII. — IL POSTO DI PLATONE NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

SOMMARIO: 1. Platone e Aristotele. — 2. Ciò che vi è di vivo nella dialettica, nella fisica e nell'etica di Platone — 3. I ritorni del Platonismo nella storia del pensiero. Potenza spirituale che esercitano gli scritti di Platone su ogni persona.

1. — « Platone è uno degl'individui che appartengono alla storia del mondo. La sua filosofia, dal suo apparire e nelle età successive, è uno degli avvenimenti che hanno esercitato l'influenza più decisiva sulla cultura e lo sviluppo dello spirito umano. La religione cristiana che rinchiude in sè l'alto principio dell'idea, della ragione (*des Vernunftigen*) è venuta a stabilire il regno del sovrasensibile. La grande iniziativa è di Platone ». Con queste parole l'Hegel fissa esattamente la posizione della filosofia platonica nella storia del pensiero. Platone è il padre dell'idealismo, che è quell'indirizzo di pensiero che in ogni periodo della storia ha condiviso il dominio con altri indirizzi della filosofia e la cui lotta con l'altro indirizzo, il realismo, ha formato e forma tuttora la dialettica della storia. Questa lotta rappresentata da due modi diversi di concepire la vita: il soggettivo e l'oggettivo, l'innatismo e l'empirismo, l'uno che prende come suo punto di partenza l'idea, l'altro il dato sensibile, l'uno il mondo interiore e spirituale, l'altro il mondo esterno, il fatto fisico; questa lotta riempie di sè oltre due millennii di storia ed ha come suoi antesignani due pensatori della stessa nazione, della stessa epoca, Platone ed Aristotele. Lo Stagirita è l'unico filosofo dell'antichità che possa essere messo alla pari di Platone per la profondità del genio speculativo, per l'azione esercitata sui contemporanei e sui posteri con l'opera sua. E pertanto il valore della speculazione di Platone non si può adeguatamente valutare se non mettendola in rapporto con quella

del discepolo, che con lui partecipa dell'avvicendarsi della fortuna nei secoli, in cui platonismo e aristotelismo significarono di volta in volta l'azione e la reazione di due modi d'intendere la vita e riassunsero in questi due nomi il processo di tutta la filosofia.

La chiave di volta del sistema platonico è l'idea, che è a volte l'essenza del pensiero e anche l'« essere dell'essere ». Il mondo fenomenico non si può comprendere senza questo centro unificatore che è l'idea, la quale è quell'elemento di fissità, senza la quale non è possibile, fra tanta molteplicità di rappresentazioni, nessuna conoscenza scientifica. Ma se l'idea platonica appare l'elemento permanente sotto il molteplice variare dei fenomeni, non bisogna chiudere gli occhi al difetto d'origine che vizia il sistema platonico, difetto messo in luce da Aristotele nella famosa polemica contro il maestro. Il difetto sta nell'avere distinto il mondo sensibile dall'intelligibile e nell'avere data maggiore importanza, anzi nell'aver data solo importanza a questo. L'idea, essendo per Platone l'universale, non solo è proclamata l'elemento primo, essenziale, ma il solo vero. Per conseguenza solo il mondo ideale ha valore, poco o niente il mondo fenomenico, considerato addirittura, da Platone, l'ombra di quello intelligibile e quindi non reale, non vero, il non-essere. Quanto quest'intuizione metafisica fosse nuova e apparisse paradossale allo spirito greco lo ricaviamo da un aneddoto attribuito a Diogene. Avendo detto costui: « la tavola la vedo, la tavolinità no » — Platone avrebbe risposto: « a ciò ti manca l'occhio, quello vero, la ragione ». E Aristotele dotato di un temperamento più realistico del maestro ha fatto notare la duplicità di due mondi, di due realtà che risultavano dalla concezione platonica e che rendevano più difficile la soluzione del problema della realtà stessa. Perciò rappresenta un progresso la dottrina di Aristotele perchè, facendo discendere l'idea dal mondo intelligibile, la fa inserire, in quanto forma, alla realtà tutta quanta, dove soltanto ogni singola cosa realizza in atto l'idea.

2. — Il metodo di cui si serve Platone per costruire il suo sistema filosofico è il *metodo dialettico*, che è quello di Socrate, ma che, essendo stato usato da Platone in modo

più sistematico, gli permise di superare il concetto socratico, che è l'unità gnoseologica delle molteplici rappresentazioni, con l'idea, che è l'unità ontologica della molteplicità fenomenica. Si è rimproverato a Platone di essere stato talora rettorico nei suoi dialoghi, di non aver sempre controllato con la riflessione lo sviluppo di certi suoi ragionamenti, di essersi talora abbandonato all'entusiasmo del suo temperamento mistico nella discussione di argomenti prediletti. Certo negli scritti di Platone manca la severa analisi, il metodo composto e misurato di quel temperamento di scienziato che era Aristotele; ma gli eccessi nelle opere di Platone non si trovano mai; la suprema legge dell'armonia, da lui stesso considerata il principio dell'ordine e della misura, esiste nella sua opera, qualora la si guardi nel suo insieme. In quest'opera noi troviamo quel connubio del dialettico e dello scrittore, del filosofo e dell'artista, che poche volte poi si è realizzato in maniera così mirabile e perfetta.

Se confrontiamo la *fisica* platonica con quella aristotelica, troveremo che il discepolo si è in questa parte lasciato molto indietro il maestro per il modo con cui egli ha concepito il principio di causalità, la legge del divenire cosmico, le gradazioni per cui passa il movimento e il concetto fecondo di ulteriore svolgimento dell'uniformità unitaria dell'universo nel suo perenne divenire. Ciò non ostante dobbiamo riconoscere a Platone il merito di aver fatto rientrare nella filosofia l'indagine della natura, tenuta in nessun conto dai sofisti e da Socrate. Se sfrondiamo la concezione cosmologica di Platone dai miti e dalle allegorie che l'avvolgono constateremo che l'universo ci si rivela come il prodotto meraviglioso di un'opera d'amore, le cui leggi eterne sono quelle dell'armonia e dell'incessante progredire delle forme inferiori a una vita più alta e perfetta. La concezione dell'anima del mondo, indipendentemente dal suo significato simbolico aiuta a spiegare il rapporto delle anime particolari, ed il passaggio all'anima umana. Se la *psicologia* deve ad Aristotele la sua definizione, il suo carattere di scienza, è però sempre a Platone che essa rivendica la sua prima determinazione; e se Aristotele ha potuto precisarne le parti, stabilirne le leggi, egli è che Platone con le sue

finissime considerazioni sulle sensazioni, sui sentimenti, sulla natura dell'amore, aveva lasciato una miniera inesauribile di preziose osservazioni. Ma dove si rivela la vera grandezza di Platone e dove non è stato superato da nessuno, nemmeno da Aristotele, è nell'*etica*. Nel campo morale Platone si muove a suo agio; quivi egli mette a profitto tutta la forza della sua dialettica, l'altezza e la nobiltà del suo sentimento, la magia della sua arte di scrittore. Ciò che ha scritto Platone intorno ai rapporti dell'anima col corpo, intorno alla libertà umana, intorno all'amore, intorno all'immortalità dell'anima e al nostro ultimo destino, ci riempie di ammirazione. Come egli poi è riuscito a dimostrare la verità dei grandi principii della morale e il modo con cui ha saputo difendere con meridiana chiarezza la legge morale, sono una prova della saldezza ed integrità del suo carattere. Nessuno ha mai più saputo parlare come lui della virtù, del dovere, della perfezione morale, nessuno ha mai saputo come lui rappresentare in un uomo che ha degli eroi la grandezza, delle anime semplici la devozione al dovere, quella bellezza interiore che riflette davvero l'idea del bene. Quest'idea del bene che lo segue dovunque, nello Stato, nelle leggi, nelle istituzioni sociali, pervade anche la sua concezione politica e sociale, purificando agli occhi nostri ciò che in essa vi è di caduco, di repulsivo, di difettoso. Non tutto ciò che Platone ha detto sulla famiglia, sulla comunanza dei beni e dei figli, sulle donne, va inteso come la teoria di un uomo perduto nel mondo chimerico dell'irrealtà; egli aveva le radici del suo spirito ben piantate nell'*humus* della terra patria, del suo Stato ateniese, di cui ascoltava tutte le voci, di cui seguiva con trepida ansia tutte le aspirazioni. E nei suoi scritti politici Platone «dà espressione al dolore e all'afflizione dello Stato battuto e rovinato; egli vorrebbe guarire le ferite della guerra, mitigare le passioni, porre un'argine alla decadenza della vita pubblica». Egli non è un uomo d'azione, che possa trascinare il suo popolo alla conquista del bene sociale; è un pensatore e, come tale, non può che additargli la via per sollevarsi dalle sue miserie. Ma la via è troppo ardua; è una via che non è stata mai percorsa, perchè conduce nel regno dell'utopia.

Non è certo questo carattere utopistico e difettoso della concezione politica di Platone che possa adombrare il patriottismo delle sue intenzioni o sminuire l'insieme della sua opera di pensatore e di riformatore.

3. — Se la legge vichiana dei corsi e ricorsi ha un vero fondamento nei riguardi della storia universale, tale fondamento lo ha più che mai a riguardo della storia della filosofia e, in particolar modo, di quella platonica. Senza accettare le divisioni del processo speculativo che alcuni storici della filosofia hanno tentato di formulare possiamo riconoscere nella storia del platonismo certi ritorni che coincidono singolarmente col rifiorire di determinati aspetti del pensiero speculativo. Non mai uguali questi ritorni del platonismo nell'impostazione dei problemi speculativi, ma sempre informati allo spirito platonico, rappresentano le periodiche rielaborazioni della filosofia chè s'intitola al padre dell'idealismo. Perennemente rinascente nei periodi più luminosi della storia il platonismo ha il destino — invidiabile destino — di coincidere con le epoche storiche, che hanno un'importanza decisiva sulla storia dell'umanità. Diventato il centro di cristallizzazione di tutte le idee filosofico-religiose che prepararono il trionfo del cristianesimo; considerato un profeta (Mosè attico) dai Padri della Chiesa; risorto a nuova intuizione del mondo coi neoplatonici del tardo romanesimo; preso come guida e ispiratore dai mistici medioevali; la filosofia platonica è risorta, araba fenice, durante il Rinascimento per opera del genio speculativo italiano. E nella filosofia moderna la dottrina platonica delle idee ha esercitato una potenza incomparabile non solo su coloro che, come il Descartes, fingendo d'ignorarla, si mossero nel circolo di quella dottrina, ma anche su coloro che dal Leibniz, al Kant, all'Hegel, hanno riconosciuto Platone il più grande incitatore « dell'elevazione della coscienza nel regno dello spirito » (HEGEL).

Platone è forse l'unico filosofo al quale in tutte le età gli uomini, anche più lontani e istintivamente avversi alla filosofia, siano ricorsi come a una fonte di entusiasmo e di elevazione spirituale. Mentre in tutti gli altri filosofi l'opera del pensiero riflesso grava su ogni altra attitudine

dello spirito, estraniando da loro l'attenzione dei lettori, Platone, invece, attira sempre, oltre che per la forma stilisticamente perfetta degli scritti, per la calda eloquenza, l'ispirazione poetica, la forza drammatica dei suoi dialoghi. A distanza di circa venticinque secoli la sua persona nulla ha perduto della stima degli uomini. Egli è che i suoi scritti, hanno sempre il potere di suscitare in noi gli stessi slanci di commozione, gli stessi sentimenti di pietà, gli stessi pensieri di elevazione che provavano i contemporanei, i quali, non senza un senso di legittimo orgoglio, lo chiamarono divino.

Non ci si potrà forse interessare sempre alle disquisizioni filosofiche di Platone, nè sempre condividere le sue opinioni su argomenti ormai superati, oppure si potrà sorridere delle sue mitiche concezioni dell'universo; ma noi saremo sempre conquistati dagli argomenti del *Critone* in favore del dovere; dalla difesa dell'uomo giusto fatta nell'*Apologia;* dall'inno sciolto all'amore dai personaggi del *Simposio.* E se anche tutto questo potesse lasciarci indifferenti a motivo del nostro stato d'animo (non c'è uomo e non c'è stato d'animo per il quale Platone non abbia una parola interessante da dire, un'idea da comunicare) non c'è nessuno che possa sottrarsi al problema del suo destino dopo morte. Ed è nelle ore grigie dell'esistenza, in cui sentiamo intorno a noi un gran vuoto e nessuna voce umana pare abbia il potere di sollevarci dal nostro abbattimento, è allora che dobbiamo aprire il *Fedone* e leggere il capitolo dove Platone descrive Socrate passeggiare scalzo su e giù per la stanza silenziosa e attendere gli effetti della cicuta, mentre intorno a lui i discepoli ripensano trasognati alle ultime parole del maestro sull'immortalità dell'anima e il sole appena tramontato, lascia posto alle ombre della notte e della morte.

In quella calma di un'anima che trapassa fidente da una forma di vita a una nuova esistenza, sentiremo rinascere in noi la fiducia nel lavoro, nello studio, nella parola animatrice e confortatrice di uno dei più grandi pensatori che la storia ricordi.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per raccogliere tutta la bibliografia platonica non basterebbe un grosso volume. Ai limiti della presente collana, noi non daremo che le indicazioni essenziali per un orientamento rapido e sicuro alla filosofia di Platone. Chi desiderasse una più vasta conoscenza della letteratura intorno a Platone può consultare l'UEBERWEG: *Uber der Echtheit und Zufolge der Plato Schriften*. Ed. ZELLER, diviso in quattro periodi; il BALDWIN, *Dictionary of philosophy*, London-New York, 1901-1905, in tre volumi; e lo ZELLER nel 2° volume della sua *Philosophie der Griechen*, 4ª ed., Leipzig, 1889. Per la storia dell'antica Accademia: BUSSEL F. W., *The school of Plato*, London, 1896.

a) Edizioni delle opere platoniche.

Fra le fondamentali e prime della stampa, quella di ALDO MANUNZIO, Venezia, 1513, e, largamente riprodotta sui margini delle edizioni moderne, per quanto concerne l'impaginazione, quella dello STEFANO, Parigi, 1578.

Famose fra le moderne sono quella del BEKKER, Berlino, 1816-23, in 10 volumi; di F. AST, in 11 volumi, Lipsia, 1819-23. Fra le più recenti quella del BURNET, in 5 volumi, Oxford, 1899-1906. Di questo autore merita di essere ricordata per l'originale interpretazione della teoria delle idee, la particolare edizione del *Fedone*, Oxford, 1911.

b) Traduzioni principali.

A prescindere dalle precedenti traduzioni all'epoca umanistica, bisogna arrivare al FICINO per incontrarci nel primo vero interprete del pensiero platonico nell'evo moderno. Le sue traduzioni dei dialoghi platonici, quasi condotte a termine alla morte di Cosimo di Medici (1464), compaiono nell'edizione fiorentina del 1483 e poi nell'edizione principe di Basilea del 1561. Notevole dopo quella del Ficino è la traduzione del DARDI-BEMBO in 5 volumi, Venezia, 1601. Nell'ultima metà del secolo XIX e agli inizi del XX l'Italia

ha avuto dei buoni e acuti interpreti della filosofia platonica, che seppero con traduzioni e commenti rendere accessibile ai più il pensiero di Platone. I principali sono: R. BONGHI, le cui traduzioni pubblicate prima e dopo la sua morte comprendono 13 volumi, Torino, Bocca, 1880-1895. EUGENIO FERRAI che ha tradotto 18 dialoghi in quattro volumi, Padova, 1873-83. FRANCESCO ACRI che ha tradotto con accento personale e in forma linguistica castigatissima i principali dialoghi, raccolti in 3 volumi dalla Libr. Ed. Milanese, 1913.

Fra le traduzioni più recenti meritatamente celebrate sono quelle del *Timeo* e del *Sofista* del compianto FRACCAROLI; quelle del *Protagora* e del *Teeteto* del BODRERO, del *Fedro* del MODUGNO, e, sotto la direzione del GENTILE, quelle del *Teeteto*, dell'*Eutifrone*, del *Fedone*, del *Critone* e presto di altri dialoghi, di quello squisito ellenista che è il VALGIMIGLI, al quale la Casa Laterza di Bari ha affidato insieme ad altri valenti collaboratori l'incarico di tradurre tutti i dialoghi platonici.

La recente Riforma scolastica, avendo reso obbligatoria per gli esami di maturità la conoscenza diretta di una o più opere di Platone, ogni Casa Editrice va a gara nell'affidare la traduzione e commento dei dialoghi a valenti studiosi.

Le traduzioni straniere più apprezzate sono: in tedesco quella dello SCHLEIERMACHER, 1804-28, in inglese quella del JOWETT, in 4 volumi, Oxford, 1871 e 3ª ed., 1892; in francese quella in 13 volumi del COUSIN, 1822-40 e quella assai notevole dei professori CHAUVET-SAISSET in 10 volumi, 1866-78.

c) Letteratura critica.

Segnaleremo i principali lavori d'insieme su Platone e quelli che hanno considerato qualche aspetto dell'opera del filosofo.

Dei primi notevole è la monografia di CH. BÉNARD, *Platon sa philosophie précédée d'un aperçu de sa vie et de ses écrits*, Paris, 1892; interessante, sebbene molto personale, quella del WINDELBAND, *Platon*, Stuttgart, 1898, tradotta anche in italiano nella collana « I Grandi Pensatori » del Sandron, Palermo; C. PIAT, *Platon*, Paris, 1906.

Dei secondi la schiera è assai numerosa e anche qui segnaleremo coloro che hanno cercato di lumeggiare qualche problema, qualche lato della filosofia platonica.

Per quanto riguarda i miti, che hanno sì gran parte nei dialoghi, menzioneremo: HENSKINS, *Dissertatio de philophia mysthica, Platonis praecipue*, Helmst., 1776; HUTTNER, *De Mythis Platonis*, Leipzig, 1788; GARNIER, *De l'Usage que Platon fait des fables* in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t.*, III, et XXXII. Sulla terminologia platonica vedi R. EUCKEN, *Gesch. der philos. Terminologie*, Leipzig, 1870; PEIPERS, *Ontologia platonica ad notionum terminorumque historiam symbola*, Lipsiae, 1883.

Per la *Fisica* di Platone vedi SIEBECK, *Untersuchungen zur philos. der Griech. Plato's Lehre von der Materie*, Frieburg, 1888.

Per le idee religiose di Platone noi troviamo acute analisi critiche in tutti i rappresentanti dello spiritualismo francese dal COUSIN (*Oeuvres*, IV serie, tom. I) al VACHEROT (*École d'Alexandrie*), dal RAVAISSON (Essais) al FOUILLÉE. *La Philosophie de Platon*, Paris, 1879.

In Germania Platone non ha solo interessato i filosofi ma anche i poeti specialmente del periodo romantico. Così vediamo accanto al Kant lo Schiller, al Fichte l'Jacobi, all'Hegel l'Herder.

In Italia abbiamo avuto un rifiorimento della filosofia platonica col Mamiani, il Bertini, il Bonatelli, il Conti, l'Allievo e altri cultori delle discipline filosofiche dell'ultima metà dell'Ottocento, nei quali però è mancato un vigoroso acume speculativo e una profonda preparazione. Oggi invece con la ripresa degli studi di storia della filosofia si ritorna anche a Platone con ben più matura coscienza delle vere esigenze della critica storica, come testimoniano i più recenti studi sui vari aspetti della filosofia platonica.

INDICE

I. — VITA DI PLATONE: 1. Primi studi di Platone nell'Atene dei tempi di Alcibiade. - 2. Come Platone pose nel dialogo il programma della sua vita. - 3. L'azione esercitata da Socrate su Platone e sulle sue dottrine. - 4. Platone inizia i suoi grandi viaggi, soffermandosi specialmente in Egitto. - 5. Primo viaggio nella Magna Grecia. I circoli politici pitagorici e rapporti di Platone con Dionigi tiranno di Siracusa. - 6. Fondazione dell'Accademia e i suoi principali esponenti. - 7. Secondo e terzo viaggio in Sicilia. Morte di Platone. - 8. Il carattere di Platone. - 9. L'opera del maestro in seno all'Accademia. . . pag. 5

II. — GLI SCRITTI DI PLATONE E I PRINCIPALI DIALOGHI: 1. Classificazione delle opere secondo i risultati della critica. - 2. La lingua e lo stile dei dialoghi platonici. - 3. Il contenuto dei principali dialoghi: *a*) L'*Eutifrone*, l'*Apologia di Socrate*, il *Critone*; *b*) il *Protagora*, il *Teeteto*; *c*) il *Fedro*, il *Fedone*; *d*) le linee della *Repubblica*. . . » 19

III. — LA DOTTRINA DELLE IDEE (Dialettica): 1. Il punto di partenza del sapere scientifico. - 2. La dottrina dei presocratici: Eraclito e Parmenide. - 3. La dialettica platonica. - 4.

Critica alla gnoseologia sofistica. - 5. Il mondo delle idee. L'essenza dell'idea. - 6. Il rapporto delle idee fra loro, con le cose e con Dio. - 7. La Reminiscenza. - 8. L'amore; il fervore filosofico; la bellezza. - 9. L'amore platonico e il suo significato. . . . . pag. 53

IV. — LA FISICA: 1. Il concetto di materia. - 2. Le idee come causa delle cose sensibili; il mondo considerato teologicamente. - 3. L'anima del mondo: il tempo e l'eternità. - 4. Le diverse anime trapiantate nei corpi e la loro reciproca relazione. - 5. L'uomo come armonia di anima e di corpo. - 6. L'anima individuale e le tre potenze. - 7. Il problema dell'immortalità dell'anima. - 8. Le prove scientifiche addotte nel Fedone per provare l'immortalità dell'anima. - 9. Il significato etico del principio della sopravvivenza dell'anima umana. . . . . » 71

V. — L'ETICA: 1. Il significato dell'etica platonica. - 2. La dottrina morale di Platone di fronte a quella delle scuole precedenti. - 3. L'idea del bene. - 4. Il concetto di virtù. - 5. La virtù e la scienza, la virtù e la personalità umana. - 6. Le quattro virtù cardinali e il significato mistico-religioso dell'etica platonica. . . . » 85

VI. — LA POLITICA: 1. Il carattere della concezione politica di Platone. - 2. Lo Stato platonico e la sua triplice divisione. - 3. Che cosa s'intenda per comunanza dei beni, delle

donne e dei figli. - 4. Le diverse forme di governo. - 5. Ciò che vi è di vivo e di duraturo nello Stato platonico. - 6. Il contenuto delle *Leggi*. - 7. La schiavitù giudicata da Platone . . . . . » 95

VII. — L'EDUCAZIONE E L'ESTETICA: 1. Il fondamento dell'educazione secondo Platone. - 2. L'educazione e le diverse età dell'uomo. - 3. Il valore didattico della musica, delle scienze e della dialettica. - 4. Il metodo dialettico o dialogico nell'insegnamento dai Sofisti a Socrate e Platone. - 5. L'essenza del bello. - 6. L'arte considerata come imitazione. - 7. La poesia e i poeti. - 8. La tragedia, la musica e l'idealità dell'arte. . . . . » 109

VIII. — IL POSTO DI PLATONE NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA: 1. Platone e Aristotele. - 2. Ciò che vi è di vivo nella dialettica, nella fisica e nell'etica di Platone. - 3. I ritorni del Platonismo nella storia del pensiero. Potenza spirituale che esercitano gli scritti di Platone su ogni persona. . . . » 121

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO
50715

I MAESTRI DEL PENSIERO

VALENTINO PICCOLI
INTRODUZIONE DELLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE

G. SEMPRINI
PLATONE

G. RENSI
HUME

V. ARANGIO-RUIZ
SOCRATE

P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO

P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO

P. E. CHIOCCHETTI
S. BONAVENTURA

S. TISSI
CARTESIO

PAOLO ROTTA
SPINOZA

VALENTINO PICCOLI
VICO

PAOLO ROTTA
BERKELEY

GIUSEPPE TAROZZI
LOCKE

E. PAOLO LAMANNA
KANT

GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE

PIETRO MIGNOSI
SCHELLING

GIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL

ZINO ZINI
SCHOPENHAUER

P. TOSCHI
LEIBNIZ

E. MORSELLI
COMTE

Pubblicati: P. ROTTA - SPINOZA — G. MAGGIORE - HEGEL — Z. ZINI - SCHOPENHAUER — E. P. LAMANNA - KANT — G. MAGGIORE - FICHTE — P. E. CHIOCCHETTI - S. TOMASO — V. PICCOLI - VICO — S. TISSI - CARTESIO — E. MORSELLI - COMTE — P. ROTTA - ARISTOTELE — P. MIGNOSI - SCHELLING, ecc.

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)